

El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena	Título
Barrig, Maruja - Autor/a	Autor(es)
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2001	Fecha
	Colección
indigenas; mujeres; Peru ;	Temas
Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/becas/20110131063508/barrig.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Barrig, Maruja. Introducción. Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/introduccion.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Colección Becas de Investigación CLACSO - Asdi

El mundo al revés

Maruja Barrig

Esta publicación de la Colección Becas de Investigación CLACSO/Asdi es el resultado de una iniciativa innovadora de promoción de la labor de los investigadores senior de América Latina y el Caribe que CLACSO viene desarrollando gracias al sostenido y generoso auspicio de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Asdi.

Colección Becas de Investigación CLACSO - Asdi

Concurso de proyectos de investigación “Mujeres en América Latina y el Caribe: entre la emancipación y la exclusión”

Programa de Becas Senior CLACSO - Asdi
de promoción de la investigación social

Director de la Colección

Dr. Atilio A. Boron
Secretario Ejecutivo de CLACSO

Area Académica de CLACSO

Coordinador: Emilio H. Taddei
Coordinadora Programa Regional de Becas: Bettina Levy
Asistente Programa Regional de Becas: Natalia Gianatelli
Revisión de Pruebas: Daniel Kersfeld

Area de Difusión de CLACSO

Coordinador: Jorge A. Fraga
Arte y Diagramación: Miguel A. Santángelo
Edición: Florencia Enghel

Impresión

Gráficas y Servicios S.R.L.

Primera edición

“El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena”
(Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2001)



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Agencia Sueca de
Desarrollo Internacional

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales / CLACSO

Callao 875, piso 3° (1023) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54-11) 4811-6588 / 4814-2301 - Fax: (54-11) 4812-8459
e-mail: clacso@clacso.edu.ar - <http://www.clacso.edu.ar> - <http://www.clacso.org>

ISBN 950-9231-67-3

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

El mundo al revés:
imágenes de la Mujer Indígena

Maruja Barrig

Agradecimientos

Este libro no hubiera sido posible sin la iniciativa del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), que con el patrocinio de la agencia sueca de cooperación ASDI/SAREC abrió la posibilidad de acceder a becas de investigación, apoyo que me permitió el tiempo y las condiciones para desarrollarlo. Un agradecimiento especial para Bettina Levy, Coordinadora del Programa de Becas de CLACSO, por su confianza y entusiasmo, y también por su tolerancia ante mis dificultades para cumplir con las plazos establecidos.

Mi reconocimiento también al Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES) por acogerme como investigadora asociada, lo cual facilitó mi postulación a la beca, y al interés y cariño de su personal en esta travesía, particularmente de Juan Rheineck, su director.

En estos meses, e incluso cuando el libro era sólo una idea, las sugerencias y el aliento constantes de María Emma Mannarelli y Patricia Ruiz Bravo fueron invalorable. Las gracias a ellas, y también a María Angela Cánepa y a Sonia Alvarez, quienes me “levantaban la moral” con sus contribuciones. Mi agradecimiento a Mirko Lauer, quien leyó y comentó los borradores iniciales de la investigación y generosamente me abrió su biblioteca sobre indigenismo.

La versión preliminar de este libro fue leída por Angela Arruda, Jeanine Anderson y Carlos Franco, amigos solidarios que me ayudaron con sus comentarios y preguntas. No obstante, como se suele decir, los errores que permanecen en el texto son de mi absoluta responsabilidad.

A lo largo de estos meses, mientras escribía el libro, me dejaron personas cercanas y queridas, entre ellas Ricardo Barrig. A su memoria queda dedicado.

Maruja Barrig

Índice

Introducción	11
 UNO	
Capítulo 1	
Sucios, macabros e inferiores	19
Capítulo 2	
Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico	33
Capítulo 3	
Las iluminadas	47
Capítulo 4	
Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares	59
 DOS	
Capítulo 5	
El color de los mitos	71
Capítulo 6	
Resistirá por siempre al invasor	81
Capítulo 7	
Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres)	99
Y final (¿es posible concluir?)	117
 Bibliografía	 121

Introducción

¿Qué tienen que decir sobre la mujer indígena en el Perú las feministas y los operadores de proyectos rurales de desarrollo? Un grupo en Lima y las principales ciudades del litoral del país, y el otro asentado en zonas sobre los 3.000 metros a nivel del mar, ambas colectividades supuestamente hermanadas por su amplia preocupación por el bienestar de la mujer pese a las distancias geográficas. Pero no de cualquier mujer, sino de la indígena andina cuya imagen oscila, en las representaciones de los criollos, entre la sonriente cholita de mejillas con rubor y flores en su sombrero de fieltro, y la india cansada, empobrecida y de mirada torva frente a los ojos ajenos. Entre ambos extremos, no obstante, emerge otra figura recreada por los indigenistas, la de una mujer andina que se yergue altiva y sabia, inmovible y férrea en la defensa de las tradiciones culturales de los Andes, una imagen tan poderosa y perdurable como el Reino de los Incas.

Mi propuesta de investigación, sometida al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales en 1999, pretendía responder a una curiosidad y a una preocupación, ambas inquietudes difíciles de conciliar, como se verá en las siguientes páginas. La curiosidad obedecía a una suerte de incursión personal en el pasado; se trataba de indagar las causas de las omisiones de las feministas de la década de 1970 respecto a las mujeres de zonas rurales andinas ¿Cómo así, a diferencia de las feministas del Ecuador y Bolivia, las peruanas no habíamos logrado hilvanar un par de ideas coherentes sobre la realidad de estas mujeres ni decodificar la parafernalia de interpretaciones ritualizadas que suelen escucharse en la academia y en las instituciones de promoción del desarrollo sobre ellas? ¿Será quizá porque, al igual que en el caso de la relación entre las feministas (blancas) y sus sirvientas (negras) en el Brasil, el servicio doméstico depositado sobre los hombros de una mujer andina habría abonado también en el Perú lo que la investigadora brasileña Sandra Azeredo calificó de “conspiración del silencio”? ¿Cómo podíamos convivir las feministas, quienes nos preciamos de una sensibilidad exacerbada respecto de la situación de postración de las mujeres,

con una criada, generalmente de procedencia andina, que en la condiciones laborales urbanas se coloca en el último peldaño del prestigio social?

Mi curiosidad iba más allá del mundo feminista, y se extendía también a otras mujeres y hogares: a los espacios segmentados de sus casas, donde el cotidiano es compartido con una mujer ajena, como la empleada doméstica, cuyo desfaseamiento de la familia para la cual trabaja se marca porque viste un uniforme, por el tipo de habitación que ocupa, en el uso de elevadores para “la gente” y para el servicio en los edificios residenciales, e incluso en los autos, pues si la patrona lo conduce, la criada viaja atrás. ¿Qué había en la base de esa segregación?

Personalmente, el racismo me ha parecido una respuesta fácil a estas y otras preguntas que se han ido acumulando en los últimos tiempos en la región andina, principalmente desde las efemérides de los 500 años del descubrimiento de América. Al igual que el machismo, las palabras concluyentes pueden terminar por no explicar nada. Más aún, sin ignorar los racistas epítetos que se escuchan a diario en las calles limeñas sobre los “indios de porquería”, los “cholos que nos invaden” y los “negros tal por cual”, suelo disenter de quienes no incorporan en sus análisis sobre el racismo importantes señales de cambio entre los migrantes andinos en la ciudad, especialmente en la forma como el espacio urbano ha comenzado a ser apropiado y reelaborado por ellos, y en el cierto orgullo con que estos “nuevos limeños”, como los bautizó el sociólogo Gonzalo Portocarrero, se están liberando de esa tutela condescendiente que suele victimizarlos.

Así que concluir en el racismo como sentimiento también compartido por las feministas limeñas a modo de explicación para esta omisión respecto de las indígenas de la sierra y las andinas del servicio doméstico, no era suficiente. Al plantear la pregunta en mi propuesta a CLACSO, intuí algunas respuestas. Habiendo sido yo misma activista del movimiento feminista de los años 1970, estaba consciente de la ausencia de ese interés entre nosotras, y tenía la hipótesis de que nuestra militancia política –en la izquierda primero y en el feminismo después– había oscurecido, si existió, una franja de duda respecto de la validez de nuestras propuestas, tributarias de la Ilustración. Ciertas verdades, que ofrecen una visión empaquetada del mundo, no cobijan particularidades. Desde “el” partido –cualquiera que fuera, maoísta, trotskista o simplemente leninista– tuvimos la convicción de la bondad universal de nuestros postulados; después, en nuestros colectivos feministas, no cupo sospecha de la monolítica y generalizada existencia del patriarcado que oprimía a todas las mujeres por igual. Aunque, claro, estas hipótesis no bastaban para entender la incomodidad con la cual muchas veces lidiábamos con la culpa agazapada de contar con servicio doméstico.

Las primeras mujeres enroladas en el activismo feminista de la década de 1970 teníamos casi un mismo perfil: sectores medios, formación universitaria en humanidades, compromiso con la izquierda, mayoritariamente limeñas. Compartíamos también una cierta endogamia capitalina, ese aire de familia tan proclive en los “viejos limeños” que enarbolaban como un blasón lo que en realidad era un parroquialismo de la Lima que se resistía a ceder territorio a los migrantes andinos en los años de 1960. Fuimos socializadas con las constantes alusiones a una “invasión” de los Andes que iba cambiando el rostro de

la ciudad, y también con la presencia del servicio doméstico en las casas, criadas que estaban ahí “desde que una abría el ojo”, como lo recordó una feminista entrevistada para este libro. Fue entonces difícil, desde el ideario de la igualdad de las mujeres, desandar los pasos en la búsqueda de nuevas formas de relación con las andinas/empleadas. El giro, para quien lo dio, fue complicado. Hubo que lidiar con ideas sedimentadas en el país criollo sobre los indios, imagen corroída por la desconfianza y el temor, aunque sus aristas más afiladas hubieran comenzado a limarse antes, con nuestra militancia en la izquierda y/o en la Teología de la Liberación. Pero a medida que mi investigación fue avanzando, me di cuenta que había cometido un error: la sirvienta (indígena) de los años 1950 y 1960 en Lima, no era la empleada del hogar (chola) de las décadas de 1980 y 1990. Los pueblos de procedencia de las criadas se estaban *desandinizando*, por llamar de alguna manera a los cambios que comenzaron a producirse en pueblos de la serranía hace treinta años, y las migrantes a *desindigenizarse* como resultado de la educación y un mayor contacto con las costumbres urbanas. Como lo recordó una feminista a quien entrevisté para este estudio, nuestra relación con las domésticas fue con las cholas, con este símbolo de tránsito y de síntesis entre dos realidades y dos mundos.

Si las ideas anteriores respondían a mi curiosidad, la preocupación a la que aludí líneas arriba tenía que ver con mi experiencia de más de diez años como consultora, principalmente de organizaciones no gubernamentales de desarrollo, evaluando proyectos, asesorando al personal para la “incorporación de la perspectiva de género” en los programas, y organizando talleres para funcionarios, hombres y mujeres, de lo que en la jerga se conoce como “planificación con perspectiva de género”. Cuando una o más de estas actividades eran realizadas con instituciones que operaban en pueblos rurales andinos de Perú, Bolivia y Ecuador, tarde o temprano aparecían reparos entre los profesionales, generalmente hombres, que mostraban su escepticismo respecto de la validez de las relaciones de género como categoría analítica en los Andes. Los argumentos en los que dichos reparos se apoyaban eran varios: hombres y mujeres trabajan por igual en su parcela; son las esposas las que administran los recursos de la familia; no importa que ellas no participen en las asambleas comunales, pues tienen más poder al influir en sus parejas; en la cosmovisión andina no existen relaciones de subordinación sino de complementariedad entre los sexos. Hace unos años, en una reunión de trabajo en Llallagua (Potosí-Bolivia) en la que me encontraba presente, el abogado asesor de una federación campesina se indignó ante la intromisión de un concepto de moda –el género– importado de Europa y de los Estados Unidos que “no tenía nada que hacer” en la realidad aymará, y que lo único que lograba, en su opinión, era alterar la relación de la familia indígena, al igual que la Ley de Violencia Familiar, que constituía un atentado contra la mujer pues pretendía despojarla de la protección de su marido.

En Ecuador, un proyecto “políticamente correcto” de una ONG, dirigido a las mujeres rurales, había partido del diagnóstico de la experiencia femenina en el tejido, asesorando con nuevas técnicas de teñido de la lana, perfeccionamiento de la confección y diseños de sacos. La intención era fortalecer a un grupo de tejedoras en la comunidad, permitirles ingresos monetarios, e indirectamente

elevar así su posición social y autoestima. Hasta ahí, el proyecto era impecable en su formulación. Pero una vez que los sacos estuvieron listos, la institución encontró varios problemas no previstos: las mujeres eran monolingües quechuas o con escaso manejo del español, lo cual les impedía comercializar ellas mismas sus productos en el poblado urbano más cercano, dado que el español es la lengua del mercado. Por otra parte, existía una tácita sanción social hacia las mujeres que viajaban fuera de su comunidad, y por lo tanto, aún cuando hablaran castellano, difícilmente se hubieran animado a desafiar la costumbre. Finalmente, eran analfabetas, y por ende pasibles de ser “engañadas” por los intermediarios comercializadores. Como consecuencia, fueron los varones, cónyuges y autoridades de la comunidad quienes viajaron a la ciudad, vendieron los productos y redistribuyeron las ganancias a su albedrío. Las tejedoras se desalentaron, y el proyecto languideció. Este es sólo un caso de los varios encontrados durante mi trabajo, y cuya evidencia no motivó entre los operadores de proyectos una reflexión más minuciosa sobre cómo el virtual enclaustramiento de las mujeres andinas en sus comunidades y el restringido acceso a una serie de recursos institucionales aceptaban una lectura de discriminación. La igualdad entre hombres y mujeres campesinos persiste en el imaginario de muchísimos operadores de proyectos rurales en zonas andinas, y el rechazo al concepto de género, en tanto “moda occidental”, se ve facilitado por esa percepción.

Al unir mi curiosidad en un caso con mi preocupación en otro, fueron surgiendo dos imágenes irreconciliables sobre la mujer andina que me hicieron dudar: ¿me encontraba frente a una investigación, o ante dos? Por un lado, la lectura de bibliografía sobre el servicio doméstico en América Latina me resultaba insuficiente para comprender esta relación especial entre una criada (andina) y una feminista (criolla). Parecía necesario conocer más acerca de los discursos sobre los y las indias que ahondar en la relación laboral con las trabajadoras del hogar. Hurgando en libros sobre racismo y en viejos folletos que trataban de explicar “el problema del indio”, fue emergiendo esta imagen del indio traicionero e inferior, y por tanto condenado a estar al servicio de otros, junto con otra persistente concepción del indígena como minusválido. Simultáneamente, otro discurso, indeleble desde el siglo XVII, nos conducía a una visión autárquica del mundo andino: una pureza esencialmente bondadosa de los indígenas, que intentaba preservarse de la trasgresión del mundo occidental. La mujer andina, sucia, ignorante, irredimible frente a la civilización y al progreso, convivía con la indígena altiva y orgullosa de sus tradiciones que rechazaba al invasor de cualquier signo y siglo. ¿Cómo conciliar ambos discursos?

El concepto de representaciones sociales vino en mi auxilio. Estas, aseguran los teóricos, son imágenes que condensan un conjunto de significados, de sistemas de referencia que nos permiten interpretar lo que nos sucede. Son también categorías que clasifican las circunstancias, los fenómenos e incluso a las personas con las que nos vinculamos. Las representaciones sociales, para algunos equivalentes al sentido común, pueden incluso convertirse en teorías. Pero al ser una forma de conocimiento social, las representaciones están relacionadas con el contexto y los códigos, los valores e ideologías, las posiciones y pertenencias sociales específicas de los sujetos que las formulan. Así, no sería entonces de ex-

trañar que entre las élites, e incluso entre sectores de la clase media criolla, los discursos sobre los indígenas segreguen argumentos coloniales respecto de su incompetencia e inferioridad, rasgos que los constituyen y determinan. Pero dado que la representación social debe ser consistente con el sistema de evaluación del individuo, esta reconstrucción puede adoptar otra figura, incluso opuesta, si son “amigos de los indios” quienes hablan sobre ellos. Un objeto, entonces, no existiría en sí mismo, sino por la relación que una persona o grupo establece con él; y es esta relación sujeto-objeto lo que determina el objeto mismo, y se constituye en la realidad (Jodelet 1988: 472-475; Abric, 1994: 12-14).

Si es el código de valores y la posición de las personas lo que determina la representación, no fue insólito entonces el hallazgo de la pervivencia de los discursos arriba reseñados sobre las mujeres indígenas: por un lado, los criollos verdaderos y los actuales, por denominar de alguna manera a la gente de las ciudades de la costa, anclando su representación en las espantosas imágenes de los nativos sin alma a la espera de ser civilizados; del otro, los y las profesionales de ONGs andinas, andinos ellos mismos, glorificando el legado pre-hispánico y cautelando la supervivencia de la “raza”, pues así se aludía a los indígenas peruanos. En ambos casos, si tratara de identificar un temor común, antiguo y enquistado en las personas que hablaron o escribieron sobre las y los indígenas, el puente que une a ambas orillas sería el miedo a la contaminación. Es ésta una aprehensión explícita de los viejos limeños frente a los andinos que penetran en los espacios urbanos a manera de invasiones de migrantes, y en sus casas sirviendo las tareas domésticas; el uniforme de servicio y los espacios segmentados dentro de los hogares fungen de conjuro. Hay temor a la contaminación también entre quienes idealizan la pureza de las comunidades de altura ante la invasión del mercado, de las costumbres ciudadinas, de las modas occidentales como el concepto de género, y ciertamente rechazo al mestizo, ese híbrido que pone en riesgo la continuidad de la “raza”. Como afirmó la antropóloga Mary Douglas, lo sucio representa la materia fuera de lugar, la amenaza del orden.

He tenido dificultades para vincular en el libro ambos segmentos, quizá también porque con su presentación en dos partes indirectamente estoy demostrando ser prisionera de esta representación dicotómica de la cual, en el Perú, somos varios tributarios. He debido también evitar la tentación de ir refutando a los autores antologados, y no perder de vista que no escribía sobre la realidad sino sobre las ideas, unas veces confluyentes y otras antagónicas, acerca de la realidad. Si el temor a la contaminación es el puente que me permitió transitar ambos grupos de representaciones, la otra imagen recurrente que surgía al confrontarlos era la del Mundo al Revés; la reiterada frase del cronista indio Guamán Poma de Ayala, para describir los efectos de la invasión española: los indios eran ignorantes y traicioneros para unos, guerreros y nobles para otros; las mujeres indígenas son sabias y trabajadoras para ciertos peruanos, sucias e inferiores para otros. Estas representaciones binarias, en varias ocasiones, emergían ante mí como imágenes “al revés”. En este libro, que no pretende ser más que una crónica de los discursos, recurrí a la literatura de ficción y también a los ensayos, incluso de autores no muy difundidos pero cuyas ideas graficaron en su tiempo el sentido común acerca de los indígenas. En esta última empresa

me auxilió una dosis de *serendipity* aquellos hallazgos afortunados que en las bibliotecas se convierten en descubrimientos alentadores para la investigación, sobre los cuales escribió el documentalista Gustavo von Bischoffhausen.

Este libro se divide en dos partes. En la Parte Uno, el primer capítulo es un intento de responder a la pregunta de quién es el “indio” peruano y se refiere a las dificultades para definirlo, más aún si tenemos en cuenta las diferencias y dinámicas regionales: físicamente no son iguales los morochucos de las pampas ayacuchanas a los campesinos de Andahuaylas, y ser indígena en el rico Valle del Mantaro no es lo mismo que serlo en las heladas alturas de Huancavelica. En el segundo capítulo, intento establecer las relaciones entre la representación homogeneizante de la población indígena andina y el servicio doméstico, sus reglamentaciones y el traslado de la segmentación territorial a las fronteras reducidas de una casa. El tercer capítulo se refiere a los orígenes del feminismo en el país y recoge las opiniones de ocho feministas, mujeres profesionales entre los 45 y los 55 años de edad que viven en Lima y que en las últimas décadas se perfilaron como activistas o investigadoras en el campo de las relaciones de género. En sus intentos de conciliar su militancia feminista y su necesidad de contar con servicio doméstico, estas mujeres desarrollaron diversas estrategias de acercamiento a las “andinas”, que se resumen en el capítulo cuarto.

En la Parte Dos, el quinto capítulo del libro recorre algunas de las fuentes de la construcción del mito de un Imperio Incaico unificado, benevolente y próspero, cuyas bases de armonía habrían sido destruidas por la conquista española del siglo XVI. Este parece ser el origen de un proceso inverso, que invoca para su rechazo a la contaminación viejos discursos en contra del colonialismo: corroyó todo lo bueno que existía, y trajo todo lo malo; rechazemos, por tanto, lo foráneo. Fuente de orgullo para los peruanos, pero en particular para los habitantes de los departamentos serranos, este mundo idealizado que preserva el equilibrio entre hombres y mujeres es recreado también por algunos de los profesionales de cuatro ONGs que están asentadas en el departamento de Cuzco y que irradian sus acciones a la mayoría de sus provincias. Dieciocho funcionarios, hombres y mujeres, entre promotores y directivos de esas instituciones, aceptaron ayudarme en esta investigación, prestándose a entrevistas largas e informales. Salvo tres de ellos, los demás eran cuzqueños, bilingües en el idioma quechua, y por la construcción gramatical de su español posiblemente el quechua fuera su lengua materna.

Si este capítulo seis se centra en la preservación de la pureza, el siguiente aborda las resistencias, tanto de las mujeres andinas para aceptar su marginación, como de los funcionarios, principalmente varones, para asumir que las relaciones de género son una dimensión imprescindible del desarrollo. Si el juego de imágenes refleja un mundo en armonía, los cuestionamientos a la desigualdad en la distribución de poder entre hombres y mujeres andinos abren las dudas sobre la validez de esa representación. Y más aún, lo extraño a la comunidad –el género y las nociones de subordinación femenina en Occidente– alterará esa armonía. Quizá las últimas páginas puedan parecer una especie de aterrizaje forzoso en la realidad cotidiana de las organizaciones no gubernamentales y en las cavilaciones de las agencias de cooperación internacional pero, como se mencionó al inicio, la preocupación que dio origen a este libro tiene también que ver con el mundo real.

Barrig, Maruja. Capítulo 1: Sucios, macabros e inferiores. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p1.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 1

Sucios, macabros e inferiores

“Temidos y Despreciados” fue la síntesis acertada con que la antropóloga Patricia Oliart tituló su investigación sobre la visión que los intelectuales criollos del Perú del siglo XIX tenían de los grupos subalternos (indígenas y negros). En efecto, esta pareja de sentimientos, más allá de los escritores y de las clases ilustradas, ata con una cinta lustrosa y desgastada por los años las representaciones sociales sobre los indios.

Como ha sido ya argumentado en numerosos estudios, hace quinientos años se inició en América un proceso que escindió territorios y antagonizó poblaciones, y que en extensas zonas geográficas del continente mantiene aún hoy desencuentros no cicatrizados. Por estas heridas abiertas discurrieron cientos de normas, leyes y reglamentos que marcaron diferencias entre los habitantes de estas tierras, y también miles de textos (desde ensayos sesudos hasta crónicas, testimonios y literatura de ficción) que aún hoy continúan mostrando los bordes rugosos de la construcción de ese “otro” diferente. Pero no son sólo representaciones sociales apropiadas por un “nosotros” –en el Perú, una comunidad de contornos cada vez más difusos– sino también prácticas y comportamientos hacia los indígenas, basados en sistemas de pensamiento que han traducido un dato biológico en construcciones sociales (Jodelet, 1998: 53).

Posiblemente ésta sea una de las razones que han llevado a algunos a deconstruir la aparente neutralidad que se oculta bajo las palabras *indio* e *indígena*, cuya carga subjetiva, se asegura, no puede ser superada por su reemplazo con el término *étnico*, pues finalmente los *étnicos* son siempre los otros (considerados diferentes por un nosotros *no étnico*). Subsiste así un juego de oposiciones que surgió desde el primer encuentro de los europeos con poblaciones no cristianas: la diferencia física y cultural fue su signo de inferioridad; eran bárbaros, pueblos ajenos a la civilidad y al progreso. Objetivados por su comportamiento “salvaje”, los nativos fueron entonces definidos por negación, no eran aquello que sus descubridores eran (Roulet, 1998). E incluso se llegó a dudar que tuvieran alma.

En la revisión de algunos textos sobre los indígenas peruanos –cuya división entre ficción y no ficción me cuesta realizar– aparecen con nitidez tres temas que se resumirán en las páginas siguientes. El primero es la dificultad para definir al indígena, dilema profundizado en las últimas décadas, cuando Lima y otras ciudades de la costa han recibido una migración constante de “indios”, premunidos sin embargo de lo que sería una virtud camaleónica, pues físicamente no se distinguen mucho de la mayoría de la población del litoral; el segundo, el tinte macabro con que los indios son barnizados por las miradas urbanas de los escritores de todos los tiempos, que parecieran no hacer otra cosa más que reflejar, como en un antiguo prisma, el mismo temor hacia la población indígena que desveló a los conquistadores europeos. Pero junto con el temor y el desprecio, el tercer tema es la ambivalencia de los peruanos frente al mismo indio que siglos atrás sentó las bases de un imperio, el Reino de los Incas, un movimiento pendular entonces que va del orgullo por el Incanato a la conmiseración por nuestra sangre *inga*¹.

¿Por qué aproximarnos a estos temas en estas páginas, que se proponen un recorrido por el feminismo peruano y su elaboración sobre otras mujeres, las indígenas? Porque la lectura de ciertas opiniones, o de los recuerdos de algunas feministas entrevistadas que aparecerán en los capítulos siguientes, no pueden desgajarse de las concepciones que continúan prevaleciendo entre la población urbana, criolla², fundamentalmente limeña, respecto de lo indígena. Estas son imágenes que constituyeron un referente en su socialización de mujeres de clase media ilustrada y costeña, y su resumen podría guiarnos a través de sus contradicciones y sus ambigüedades respecto de las otras mujeres, sean éstas indígenas de comunidades altoandinas o “cholas” aculturadas en el servicio doméstico y en sus casas.

Dos o tres décadas atrás, las omisiones en esta larga cruzada del feminismo respecto de las indígenas podrían haber tenido su origen en el rechazo a las representaciones prevalecientes, estereotipos y prejuicios sobre/contra ellas, lo cual implicó un vaciamiento de imágenes que no fue llenado por nada, salvo por vagos sentimientos de solidaridad. Parecería que el camino hubiera sido invisibilizarlas. Como aseguró una feminista entrevistada para este libro, lo andino y las mujeres indígenas fueron para el movimiento feminista una presencia esquiva: “No las vimos”.

Pero ¿quiénes son los indios?

En la introducción a su clásico estudio sobre la economía y sociedad en Puno, una zona del altiplano peruano, el sociólogo François Bourricaud (1967) se preguntaba quiénes son los indios. ¿Cómo marcar las fronteras demarcatorias de mestizos, blancos, –ambos grupos denominados *mistis* por los indígenas– y la población india? Y ello no por un prurito de antropología física, sino por el conjunto de relaciones sociales que estas clasificaciones implicaban. La información censal de 1940 –el último censo nacional que incluyó clasificación racial– arrojaba que en el Perú existía un 52,8% de blancos y mestizos, y 45,8%

de indios. Pero como Bourricaud recuerda, la agregación de blancos y mestizos en una sola categoría suponía que distinguir entre ambos grupos era enormemente complicado, o por lo menos más complejo que en el censo de 1874, cuando aún se mantenía dicha distinción. Para 1940, si la diferencia entre blancos y mestizos era difícil, también lo era entre mestizos e indios.

La investigación de Bourricaud, realizada a inicios de la década de 1950 en una región peruana a 4.000 metros sobre el nivel del mar, partió de la comprobación proporcionada por los datos censales de diez años atrás con los que contaba: Puno estaba habitado fundamentalmente por indios, pues mestizos y blancos no llegaban al 8% de la población total del departamento. Con esta información el investigador recorre algunos de los criterios para clasificar a los indios, desechando rápidamente tanto la raza (pese a que reconoce que los caracteres físicos juegan un papel importante para definir al indio en términos morfológicos, aunque no socialmente) como la lengua y el género de vida, y rechazando la equivalencia de que el indio es un campesino. Si el lugar de residencia y la lengua no eran referentes suficientes para definir al indio, el investigador identificó lo que denomina el “criterio profesional” como uno de los posibles ordenadores, pues según sus observaciones algunas ocupaciones son ejercidas sólo por *mistis* y jamás por indios: ni los blancos ni mestizos son peones de hacienda, por ejemplo.

Bourricaud concluye que por debajo del criterio del “mérito profesional” se encuentra la clasificación jerárquica de las ocupaciones que realizan los individuos, y el prestigio de éstas, como uno de los hitos demarcatorios para identificar y diferenciar entre indios, blancos y mestizos: un indio no ejerce una actividad que goce de prestigio, y por el contrario, desempeña otras que son despreciadas o juzgadas con desdén por individuos de otros grupos: peón, comunero, pastor, agricultor. El indio es entonces aquél que en sus relaciones con los no-indios ocupa una posición subordinada, tanto instrumental como simbólicamente. Instrumental porque en la división del trabajo está por debajo de la autoridad de otros, recibiendo órdenes, y la respuesta no es la obediencia de un subordinado sino su humillación, ya no sólo por las tareas que ejecuta sino por sus características físicas o imaginarias (“el indio es violento, ladrón”), lo cual constituye una dependencia simbólica, ya que expresa interpretaciones y apreciaciones como la condescendencia o el desprecio (Bourricaud, 1967: 20-25).

No obstante, ya hace cincuenta años el investigador advertía que, producto de los acercamientos y fusiones parciales entre blancos/mestizos e indios, estaba surgiendo un nuevo grupo social, el cholo, a quien calificó como un indio en vía de ascenso y de cambio, un fenómeno de movilidad social. Ciertamente, el cholo puede llegar a ser un “misti” para un indio y un indio para un blanco, pero los criterios nuevamente van más allá de lo estrictamente racial y definen, como asegura Karen Spalding (1974), conceptos sociales que han ido cambiando desde el siglo XVII hasta la actualidad. Esta autora considera que durante la colonia, si un indio se cortaba el cabello, ingresaba al servicio de un español, cambiaba su vestimenta y aprendía castellano, se volvía indistinto al mestizo, y si aprendía una profesión sus descendientes podían pasar por mestizos, opinión concordante con la de Steward (1945), quien afirmó más de medio siglo atrás que cuando un indio ha adoptado la lengua española y se viste a la euro-

pea se le clasifica como mestizo, aun si desde el punto de vista racial es un “indio puro” (Steward, citado en Bourricaud 1967). En conclusión, pareciera entonces que los indígenas pueden definirse no sólo a partir de una sumatoria de rasgos físicos o culturales, sino también de una agregación de relaciones sociales jerarquizadas, en las que ellos suelen ocupar la base de la pirámide.

Ciertamente, la imagen y los discursos sobre los indígenas, desde el mundo no-indio, se han ido transformando. Como nos recuerda la psicóloga Angela Arruda, la construcción de la alteridad urde una trama de retazos cuya costura se recompone sucesivamente; los trazos no son lineales, sino sinuosos. Por su naturaleza, los retazos de esta colcha son móviles e intercambiables; se adecuan a las coyunturas históricas, responden a nuevas necesidades colectivas y a la constitución de proyectos políticos, sociales y culturales (Arruda, 1998: 41-42). Si bien la alteridad no es una construcción definitiva, es posible identificar ciertas permanencias en las representaciones de los indígenas dentro de un abanico que cubre desde el desprecio más descarnado hasta la conmiseración más pía, ambos extremos echando mano a los recursos científicos, literarios o morales de la época en que los retazos se fueron cosiendo. Los hilos de algunos de ellos parecen resistentes al paso de los años.

Los indios eran más (y encima, sucios y traicioneros)

“– Linda fiesta, ¿no?– dijo.
– Como las que había en Lima antes de la
invasión de los cholos– dijo Mimi.”

Jaime Bayly, “No se lo Digas a Nadie”

Posiblemente una de las explicaciones más banales que uno encuentra en los libros de texto escolares respecto de la conquista española en el siglo XVI es que el caballo, pero sobre todo el arcabuz y la rueda, símbolos de avance tecnológico en el mundo occidental, otorgaron a un puñado de españoles audaces el dominio de un imperio de millones de indios, sofisticado y organizado social y militarmente. Pese a su superficialidad esa lectura del proceso de colonización española no es inocente, pues asienta una de las convicciones comunes respecto de cómo instrumentos y técnicas occidentales se imponen en el Perú por sobre lo “autóctono”, y simbólicamente otorgan a quien los detecte una primacía sobre quienes no tienen acceso a ellos. En la colonia, a los indios no les estaba permitido llevar armas de fuego ni espadas ni montar a caballo, y si bien es cierto que, como afirma Karen Spalding, estas regulaciones tenían como uno de sus objetivos preservar los símbolos de dominio en poder de los conquistadores y sus descendientes, no es menos cierto que dichas normas también reflejaban el miedo a los nativos: los indios eran más. El análisis que la historiadora realiza de la legislación colonial sustenta su afirmación, en el sentido que ésta traslucía el temor de la sociedad española frente a los indígenas, cercándolos con medidas de control social y físico, y vigilándolos constantemente para detectar cualquier pretensión de rebeldía (Spalding, 1974: 155-157).

Inicialmente vigentes para los indios del común, pues las élites de la nobleza nativa gozaban de prerrogativas, las regulaciones fueron insuficientes para detener el estallido de una masa india liderada por caciques, como fue la sublevación de Tupac Amaru II a fines del siglo XVIII, la más conocida rebelión de ese siglo (aunque ciertamente no la única). Los testimonios de la violencia de estas revueltas enfatizan el ensañamiento de los sublevados contra los españoles y criollos. Los perturbados testigos reseñan escenas de horror que contrastan con la imagen de una población india sumisa: se mutilaron cuerpos, y se bebió en los cráneos de los conquistadores y sus descendientes. Este es quizá un punto de quiebre en la historia nacional, que abrió los surcos para la desconfianza y profundizó los temores de los no-indios hacia los indígenas. La rebelión de Tupac Amaru habría sido un hecho traumático para los criollos: alimentó su recelo y desprecio hacia el “salvajismo” de los indios, y amplió la visión negativa sobre ellos (Méndez, 2000: 30). Quizá una permanencia que se puede identificar en el racismo criollo es su insularidad: a diferencia de otras latitudes, los (auto)considerados blancos son una minoría étnica –si cabe el término– rodeada por un océano de indios y cholos³.

El miedo hacia los indios enquistado entre los no indígenas aparece como una constante en la historia, en la literatura y en la vida cotidiana. Se refrescó en dos momentos también traumáticos para la clase dirigente, para usar la expresión de Méndez, en la vida del Perú del siglo XX: en la revolución institucional de las Fuerzas Armadas lideradas por Juan Velasco Alvarado en 1968, y en el inicio de las acciones terroristas del grupo Sendero Luminoso en 1980. En el primer caso, la Reforma Agraria y la constitución de la Confederación Nacional Agraria (CNA), que realizó su evento de formación con indígenas de poncho y bayeta en los lustrosos curules del clausurado Congreso nacional, fueron, entre otros, hechos que alimentaron el temor a la invasión. Invasión que silenciosamente se había comenzado a deslizar desde las serranías a la ciudad capital por las constantes migraciones de miles de peruanos en la búsqueda de promesas de bienestar irresueltas en su pueblo de origen, indianizando a Lima, la Dorada⁴. En esos años, a los migrantes andinos se les conoció como “los invasores”, no solamente por la forma como ocupaban terrenos baldíos donde clavaban una bandera nacional y una estera como fórmula mágica para solucionar su problema de vivienda, sino porque también fueron reconfigurando el espacio urbano, renovando su cultura y penetrando en algunos de los espacios privados de la burguesía limeña.

Los cambios propuestos en los primeros años de la revolución velasquista plagaron de desasosiego las plácidas recámaras de las clases medias y altas de los limeños. Como anotó un antropólogo coloquialmente en esos años, la imagen de horror era la “indiada sublevada que bajaba de los cerros hacia Lima, a arrebatarse hasta el collar de perlas de la abuela”. Y fue un hecho que en la historia reciente del Perú fue vivido por muchos como el principio del fin: la llegada a Lima de las acciones de Sendero Luminoso (SL). Un movimiento político que, pese a estar liderado por intelectuales de la pequeña burguesía provinciana, suscitó en sus primeros años un cierto desconcierto analítico, al concluir algunos de sus observadores que SL encarnaba una reivindicación mesiá-

nica; nuevamente, una revuelta violenta de los indios contra los *mistis*. Como lo recuerda uno de los protagonistas de la novela “No se lo Digas a Nadie”:

“Es que en el Perú vivimos en guerra civil, pues, hijo. Y esa guerra se veía venir hace años. Esa guerra comenzó con Velasco, el cojo jijunagranputa que tanto daño le hizo al Perú. Todo el terrorismo viene de ahí, de cuando Velasco despertó a los cholos y los igualó con los blancos” (Bayly, 1994: 298).

Lo sucedido durante fines de la década del ochenta e inicios de la década del noventa enrostró a los limeños que esa guerra interna entre el Ejército y los senderistas, lejana e impersonal (pues se libraba en las montañas entre serranos masacrados y anónimos), se había instalado en la capital, rompiendo la modorra de las noches capitalinas con sus coches-bomba, sus asesinatos a autoridades y los frecuentes cortes de energía eléctrica. En Lima no hay indios, hay cholos; y todos se volvieron potencialmente sospechosos, sobre todo por su lugar de nacimiento: si provenían de algunas de las provincias del sur andino donde Sendero Luminoso continuaba activando, podría tratarse de terroristas. Nuevamente, con su presencia, el andino desestabilizaba un orden y se convertía en la génesis del caos. Como le asegura la tía Mimi a Joaquín, protagonista de la novela “No se lo Digas a Nadie”, cuando ambos se encuentran en Miami:

“Ay, hijo, no te imaginas qué alivio salir del infierno de Lima. Yo la verdad que ya estoy harta, harta, hasta la coronilla, de los apagones y las bombas y los cholos apestosos” (Bayly, 1994: 361).

La tía Mimi coloca en un mismo escenario infernal –y dentro de un mismo saco– tres fenómenos desestabilizantes en Lima: los cortes de electricidad, las bombas y los cholos⁵. Pero éstos, además, apestan; son sucios.

Uno de los argumentos que, como se verá en las páginas siguientes, ha acuñado la discriminación hacia los indígenas es su “suciedad”, pero en este caso estamos frente a una manifestación de ella, el olor. Como algunos felinos marcando su territorio por medio de la orina, ciertos grupos sociales segregan los espacios metafóricamente a través de los olores. El mal olor de un cuerpo se transforma en un arma retórica para la exclusión; de otro modo no existiría una frase coloquial usada por los limeños hacia los serranos: “Huele a llama”. Una de las maneras en que la sociedad dominante puede controlar su miedo en momentos de crisis social es intensificando las dimensiones negativas del dominado: es a través de la degradación de un otro deshumanizado y excluido como queda sellada implícitamente su subordinación (Joffe, 1998: 110-111). Este es uno de los rasgos identificados en la investigación de Patricia Oliart sobre el pensamiento de los escritores criollos respecto de los y las indias. Según la autora, en un período crítico en la vida nacional como la Guerra del Pacífico, con las alteraciones que ésta produjo en la política, la economía y la composición social, los escritores de fines del siglo XIX pretendieron mantener a raya a esos “invasores” precursores que ponían en riesgo su poder e influencia. Así, para Manuel Atanasio Fuentes, el indio es “ignorante, mentiroso y sucio”, y cuando los escritores limeños describían a la india como mujer, las características positivas eran pocas: la falta de higiene era una constante, y ellas eran descritas como sucias y descuidadas (Oliart, 1995: 79)⁶.

El temor a la invasión y a la rebelión, y el sambenito de la suciedad, velan imágenes más atemorizantes: la violencia con que los indios pueden “despertar”, y el salvajismo con que lo harán; aquello que los coloca en la otra orilla de la civilización. Como asegura Denise Jodelet, cuando se trata de relaciones interraciales no faltan los ejemplos en que con la imagen y la palabra se inmoviliza al otro diferente en un status de naturaleza, produciendo la biologización de lo social, y transformado así diferenciaciones sociales en diferencias de ser (Jodelet, 1988: 485). Esta transposición enunciada por Jodelet es visible en los textos de escritores de ficción, y también en los ensayos que años atrás debatían las alternativas sobre qué hacer con los indios. Sin duda, una de las personalidades más vinculadas con este “problema” fue Alejandro Deustua, quien en las primeras décadas del siglo XX llegó a ser Rector de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e inspirador de una corriente de opinión que excluía a la masa indígena de la vida nacional.

El pensamiento de Deustua ha sido analizado en los últimos años por diversos estudios que rastrean la formación del racismo en el Perú, y que lo consideran uno de sus más conspicuos animadores. Deustua plantea una lectura radical y audaz sobre los indios: ellos no tienen remedio, afirma, pues han llegado “a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución”. En un equilibrio que intenta tender puentes, aunque precarios, entre el indio de la década de 1930 y el de 1530, Deustua reconoce que la dominación de cuatro siglos ha terminado pervirtiendo a la población indígena: “El indio actual, víctima del trabajo forzado, en condiciones desastrosas, sometido al vicio del alcohol y de la coca, ha perdido cuanto pudo conservar en el régimen comunista del imperio incaico”, asegura, y por estas condiciones su “psicología” se habría transformado desfavorablemente. Sometidos a una “tiranía invencible”, los indios aborrecen todo aquello que se presente como civilización, y a través de ésta, a los hombres que los gobiernan. Según el autor glosado, los indígenas tienen entonces *miedo, rencor, odio concentrado* son *hipócritas*. En debate frente a quienes claman por educar a la masa indígena, Deustua se muestra escéptico, y más aún, contrario a aquello que considera un derroche inútil de los fondos públicos, y asevera:

“Está bien que se utilice las habilidades mecánicas del indio; mucho mejor que se le ampare y defienda contra sus explotadores de todas especies y que se introduzca en sus costumbres los hábitos de higiene de que carece. Pero no debe irse más allá, sacrificando recursos que serán estériles en esa obra superior y que serían más provechosos en la satisfacción urgente de otras necesidades sociales”.

Y concluye con una frase lapidaria:

“El indio no es ni puede ser sino una máquina” (Deustua 1930: 10-11).

El indio, entonces, no tiene salvación en lo que respecta al progreso y a los esfuerzos de construcción de una nación moderna. Engendra sentimientos de odio hacia los *mistis* –lo cual podría derivar en violencia–, y es hipócrita. Deustua reaccionaba, o más precisamente contra-argumentaba, a una corriente de opinión que apostaba por la educación para solucionar el problema indígena,

e incluso por su incorporación al ejército como una vía para civilizarlo (Alayza, 1928). No obstante, aún entre sus sensibles defensores, como el ingeniero Francisco Alayza, esta raza ofrecía un espectáculo bochornoso:

“Causa de atraso y de profunda debilidad nacional, espectáculo bochornoso para el patriotismo, es el que ofrece nuestro vasto territorio poblado en sus tres cuartas partes por una raza que ha quedado rezagada en el camino del progreso, ajena a nuestros sentimientos, indiferente a nuestros ideales, inerte a nuestras necesidades y dolores” (Alayza, 1928: 5).

Una cuarta parte de la población se siente adolorida por la indiferencia de los indígenas frente a los ideales de progreso al cual aspiraban ellos, un puñado de peruanos. No eran buenas personas, los indios. Aunque extensa, la síntesis realizada por el abogado cuzqueño Luis Aguilar en la década de 1920 respecto de la naturaleza de los indios parece apropiada:

“las pasiones i defectos más dominantes en el alma indígena son: el odio, la venganza, la crueldad, el robo, la perfidia, la ingratitud, la mentira, la hipocresía, etc. [...] Considera al blanco y al MISTE como sus enemigos naturales i los detesta con toda su alma [...] miente por sistema, roba por costumbre, engaña siempre; [...] el indio jamás responde la verdad a lo que se le pregunta... pérfido i traidor, no excusa hacer un mal a quien le ha favorecido, a quien le trata con cariño [cuando se levanta contra sus enemigos] saquea, incendia, viola, siembra el terror, espante ciegamente la muerte” (Aguilar, 1922: 59-62).

Las obras de Aguilar tuvieron una circulación mediana a inicios del siglo XX. En ellas, el autor combina su ambigüedad ante un pueblo que construyó un imperio con un leve reconocimiento del abuso al que comuneros y peones eran sometidos por los gamonales, a quienes también califica de “abusivos y explotadores”. No obstante esto último, sus ensayos alimentaron el fuego de los argumentos de quienes, como Deustua, insinuaban la necesidad de desaparecer a una irredenta población indígena que vivía en condiciones sub-humanas.

Contra lo que podía esperarse, algunos de estos rasgos “psicológicos” de la población indígena –amalgama para los ladrillos del núcleo central de representación de los indios– son reconocidos también entre sus defensores, como por ejemplo los integrantes y simpatizantes de la Asociación Pro Indígena que activó en Lima y las principales ciudades del país entre 1909 y 1917. En un balance de la Asociación realizado en 1980, Wilfredo Kapsoli compila algunos de los artículos que circularon tanto en la revista del grupo como en otros medios, a partir de los cuales es posible reconstruir una parte de la cartografía de las concepciones de los amigos de los indios. Así, Joaquín Capelo, uno de los delegados de la Asociación, asegura que el indio es “resabido, desconfiado y acostumbrado al disimulo” (El Deber Pro-Indígena. Lima, Año 1 N° 12 septiembre 1913), y María Jesús Alvarado, una de las feministas aurorales, escribía en el diario El Comercio de Lima, en 1911, que es del despojo, el ultraje y el trato cruel hacia el indio de donde nacen “el recelo y la desconfianza, la hipocresía y la leve venganza que toman del blanco” (citados en Kapsoli, 1980).

Las mujeres indígenas no salieron indemnes de sus defensores. En la revista "Contemporáneos" (Lima, 1919), Juan José del Pino, delegado de la provincia surandina de Ayacucho en la Asociación Pro-Indígena, escribe un artículo titulado "Psicología de la Mujer India":

"La primera impresión que produce una india es de profundo disgusto y aún de repugnancia. El salvajismo se halla retratado en su fisonomía, en su actitud recelosa, huraña. No revela inteligencia ni imaginación, ni razón ni siquiera sentido común sino tristeza, testarudez. En su personalidad moral se descubren pronto caries e inmundicias. La mansedumbre es su estado natural, la desconfianza su arma de defensa, el chisme, la mentira el instrumento de que se vale para ganar simpatías y sembrar desavenencias que le reportan utilidad, la traición y la intriga frutos de su desconfianza, el hurto, la embriaguez y el libertinaje los entretenimientos que disipan un tanto su eterna e ingénita melancolía, la mezquindad el manto de su pobreza, la hipocresía la máscara de su vileza, la venganza y el crimen consiguientes a su depravación. Los únicos sentimientos que parecen sobrevivir en este horrendo naufragio son los religiosos, los de familia y el amor al trabajo" (citado en Kapsoli, 1980).

El escritor, consecuente con su posición de defensa de los indios, contrasta en su artículo estos sentimientos maternales de las indias con la frivolidad de las europeas, quienes no vacilan en entregar a sus hijos a niñeras u orfanatos, e incluso en interrumpir sus embarazos. La india, en cambio, es resignada, ama a su familia y es trabajadora. Sus defectos, que el ayacuchano describe con detalles, deberán ser combatidos con un arma tan irremediablemente ligada al progreso como es la educación.

No es de extrañar entonces que casi un siglo después de escritos estos y otros textos, estudiantes limeños encuestados a inicios de 1990 sigan asegurando que "los indios son ignorantes, sucios, traicioneros, gente a la cual se le tiene muy poca confianza" (Oboler, 1996: 41). Ciertas actitudes, que la psicóloga Denise Jodelet membretaría como "alteridad radical", se inscriben en una práctica –desprecio, intolerancia, humillación, exclusión– y en un discurso que condensan un fantasma de profilaxis: la necesidad de proteger el cuerpo social, de preservar la identidad del grupo, ante el riesgo de la invasión (Jodelet, 1998: 59). El padre de Joaquín Camino, protagonista de "No se lo Digas a Nadie", resume esta idea cuando, al elaborar el desprecio que ellos –los blancos– tienen hacia los indios, concluye que "[...] los cholos tampoco nos quieren a los blancos. Nos miran con envidia. Son unos resentidos del carajo. Les gustaría ser como nosotros. Pero no pueden, pues, porque ellos son cholos, *brownies* huanacos. Y el que nace cholo, muere cholo. Puede ser cholo con plata, cholo blanco, pero el que nace cholo, muere cholo, y lo demás son cojudeces" (Bayly, 1994: 299).

Y nuevamente, aposentado, un río subterráneo de temor. Pero ¿de dónde nace este miedo?

Más allá de lo resumido en las líneas anteriores, la violencia ejercida por los indígenas los degrada ante los ojos de otros, no por el uso de la misma sino por su salvajismo, y una de las muestras por excelencia de ese "estado sal-

vaje” es el canibalismo. Un brevísimo recorrido por la obra de tres escritores proporciona la pauta de esta afirmación. En uno de sus ensayos, nuestro ya conocido abogado cuzqueño Luis Aguilar describe una sublevación campesina en el departamento de Puno que –si bien asegura que es originada en los abusos y la explotación de los terratenientes– provoca las siguientes y dantescas escenas, presentadas como verídicas:

“indiadas enfurecidas contra los gamonales han asaltado las haciendas de éstos, han saqueado e incendiado los caseríos i muerto a todos sus habitantes con una ferocidad que ha revestido formas horripilantes. No sólo los han victimado a palos, degollado i estrangulado, sino que han asado algunos cadáveres i al resplandor de la siniestra hoguera saborearon canibalescos i macabros festines en medio de aullidos de satisfacción” (Aguilar, 1922: 63).

La narración de Aguilar supera a la ficción. Leyéndola, casi es posible olfatear el olor de carne humana quemándose en las brasas y escuchar los aullidos –pues con “la indiada” es a animales a quienes se describe– de esa jauría. Estas formas “horripilantes” de ejercer la violencia aparecen como una fotografía constante en los “Cuentos Andinos” del abogado Enrique López Albújar, quien se trasladó de la costa a una provincia serrana para ejercer un cargo de magistrado a inicios del siglo XX, y publicó sus primeros relatos en la década de 1920. Ya en 1926, en un artículo denominado “Psicología del Indio” publicado en la progresista revista *Amauta* (Nº 4, diciembre 1926, citado en Aquézolo, 1976), López Albújar había contribuido a desencadenar una encendida polémica respecto del indigenismo. Entre los setenta puntos con los que resumía las características del indio, se encontraban sentencias tan demoledoras como: “Cuando besa una mano es cuando más cerca está de morderla”; “Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos”; “Una vez que ha aprendido a leer y escribir menosprecia y explota a su raza. Indio letrado, indio renegado”.

Equívocamente considerado uno de los escritores indigenistas del siglo XX, López Albújar refiere en sus historias, con fruición, escenas de violencia indígena que escarapelarían cualquier sensibilidad y que zoomorfizan al indio, al reiterar la ecuación de *indio igual a animal* como lo expresa uno de sus personajes en el cuento “La Soberbia del Piojo”:

“vi a mi criado, a mi mozo de confianza, con un puñal enorme en la diestra y arrodillado humildemente, con una humildad de perro, con una humildad tan hipócrita que provocaba acabar con él a puntapiés” (López Albújar, 1924: 54).

En “Ushanan-Jampi”, otro relato, los personajes cortan lenguas y tajan un cadáver dejando colgados sus intestinos en la puerta de su casa. Y el cuento “El Campeón de la Muerte” concluye con la extracción de los ojos, la lengua y el corazón de un fugitivo asesinado, que es devorado por uno de los asesinos.

Un poco más contemporáneo, el cabo de policía Lituma, un costeño de la región norte, de la Piura del calor y la expansión, destacado en un perdido pueblo de la sierra durante el conflicto de Sendero Luminoso, se pregunta: “¿qué hacía en medio de la puna, entre serruchos hoscos y desconfiados que

se mataban por la política?” (Vargas Llosa, 1993: 14). El protagonista central de “Lituma en los Andes”, novela de Mario Vargas Llosa publicada en 1993, debe vigilar el orden en un poblado pequeño y sus alrededores, donde están en ejecución las obras de unas minas pero donde también arriban los ecos de las botas de los “terrucos”, los militantes de Sendero Luminoso.

Lituma no ha podido hacer amigos entre los peones, pese a que ha pasado ya tantos meses en el pueblo, y a su alrededor sólo advierte “caras inexpresivas, cabezas negando, monosílabos, miradas huidizas, bocas y ceños fruncidos” (Vargas Llosa, 1993: 12, 37). Uno de los personajes del pueblo ha desaparecido, y a partir de ahí la trama de la novela hilvana, superpuestos, dos temores: hacia las prácticas rituales de los indígenas que deben “pagar” con vidas humanas la penetración en los socavones de las minas, y a los no menos salvajes ritos de los senderistas, ritos que susurran en la novela su parentesco con esas tradiciones andinas. El desenlace de la historia conduce al vértice de la elaboración de un sentido común instalado en el cotidiano de algunos peruanos: un cholo es igual a un terrorista, porque los terroristas lo son y porque los andinos siempre apelaron a la violencia, al ataque alevé, escondidos en las sombras, lo cual equivale a una traición.

El cabo está prácticamente solo en sus indagaciones policiales y no recibe colaboración de ningún vecino del pueblo:

“A ratos le parecía que detrás de esas caras inexpresivas, de esos monosílabos pronunciados con desgano, como haciéndole un favor, de esos ojitos opacos, desconfiados, los serruchos se reían de su condición de costeño extraviado en estas punas” (Vargas Llosa, 1993: 37).

Con el paso de los días, a Lituma, en su sensibilidad, le cuesta aceptar que el personaje desaparecido fue en efecto asesinado, al parecer para cumplir dos misiones: el “pago” a la tierra y la venganza de Sendero Luminoso, sellando el sincretismo aludido líneas arriba. Pero no fue cualquier asesinato: el cuerpo fue mutilado y sus órganos –los testículos– devorados por los conspiradores.

El canibalismo emerge como la forma más descarnada del salvajismo, y esas imágenes no hacen más que cerrar el círculo de medio milenio de justificaciones para el control y el tutelaje de la población indígena, salvaje y resistente a la civilización, hoy ejercidos por una gama humana matizada de colores y de complicidades furtivas. Pero sin embargo fueron estos mismos indios quienes construyeron un imperio que asombró al mundo ¿O no lo siguen siendo?

Los hijos del sol

“Los incas solitos no hicieron esto ni cagando– dijo ella, mirando las ruinas de Machu Picchu–. Esto tienen que haberlo hecho los marcianos.”

Jaime Bayly, “No se lo digas a Nadie”

Un contrapunto semejante al de los peruanos respecto de los indígenas de carne y hueso que hoy viven en su territorio y su esplendoroso pasado prehis-

pánico es detectado por las investigadoras Sánchez y Goldsmith (1998), quienes afirman que, aunque en México lo indígena es sinónimo de pobre, ignorante y sucio, se glorifica el remoto pasado de las grandes civilizaciones de los mayas y sobre todo los mexicas, intentando a la vez evitar una relación con los indígenas actuales. Cómo es posible, se pregunta uno de los personajes de la novela "Crónicas de San Gabriel", de Julio Ramón Ribeyro, que estos peones, indios embrutecidos de un latifundio de la sierra central, sean los mismos que organizaron el Reino de los Incas:

"En una de estas clases, hablando del imperio de los incas, Alfredo me preguntó si esos indios que trabajaban en la hacienda eran los mismos que habían constituido tan poderoso reino, y al responderle yo que sí, él sostuvo que era imposible, porque los indios de antaño eran guerreros, fuertes, sanos, alegres y los de ahora, en cambio, estaban llenos de piojos, no tenían zapatos y solamente comían 'papas y quinua'" (Ribeyro, 1969: 63-64).

La idealización del Imperio del Tahuantinsuyo es tema de la segunda parte de este libro, aunque sí es necesario recordar en este acápite cómo en el siglo XVIII la élite nativa había elaborado ya un proyecto intelectual nacionalista que reforzaba tanto su identidad como su dominio sobre la masa indígena. Como lo recuerda Spalding, las tradiciones locales, las historias de revueltas y resistencias de los diversos pueblos frente al avasallamiento de los Incas, fueron desapareciendo paulatinamente para dar paso a la representación de un imperio uniforme, expansivo, humanista y próspero. Para este proyecto, que en opinión de Rowe sustentó las diversas rebeliones indígenas contra el Virreinato en el siglo XVIII, la historia imperial de los Incas ampliamente difundida a través de Los Comentarios Reales de Garcilaso de la Vega suministró una tradición histórica común de la cual enorgullecerse: una respuesta al desprecio y a la opresión sentidos por los indios (Spalding, 1974: 187-189; Rowe, 1976).

"Incas sí, Indios no", tituló la historiadora Cecilia Méndez (2000) su estudio sobre el proyecto de creación de la Confederación Perú-Boliviana impulsada por Santa Cruz, un general boliviano, en el siglo XIX. Al igual que Méndez, Efraín Kristal (1991) coincide en que, en las polémicas desencadenadas por dicha propuesta, la oposición criolla movilizó no argumentos sino sátiras sobre la condición étnica de Santa Cruz, un indio del altiplano, destilando su desprecio y marcando, en el curso del debate, una línea divisoria entre un indio abstracto y remoto, gloria lejana encarnada en los Incas, y un indio real y presente, vándalo e impuro como Santa Cruz. Esta dicotomía es acuñada también por algunas fuentes historiográficas que intentaron retratar y clasificar el mundo prehispánico, e indirectamente iluminar las respuestas ante un presente en decadencia. En esa perspectiva, el análisis de Portocarrero y Oliart (1989) y de Manrique (1999) del pensamiento de Sebastián Lorente, autor de una de las "Historias del Perú" más difundidas, es sugestivo, pues permite rastrear el sedimento de una conciliación entre el pasado y el presente. No obstante, en sus obras persisten tres visiones del indio: la víctima, el inferior, y el enemigo potencial (Portocarrero y Oliart, 1989: 76).

Nacido en España, Lorente viaja al Perú en 1842 y se dedica a la investigación y a la enseñanza. Es considerado el primer divulgador de la historia pe-

ruana. Hombre de ideas liberales, según Portocarrero y Oliart, Sebastián Lorente no pudo obviar las interpretaciones predominantes de su tiempo, que le dieron a la biología un espacio privilegiado en los análisis sociales. Así, para él, los Incas, pese a la grandeza de su civilización, habían sofocado a su pueblo, dejándolo sin iniciativa, con pocos sentimientos, sumergido en el alcohol y sumido en la *abyección más completa* la conquista habría terminado esclavizándolo y “degenerándolo”. La teoría de la degeneración servía al propósito de reconciliar la unánime apreciación negativa sobre el indio actual con una visión más favorable de su pasado. Como aseguran los autores, existía la disponibilidad para reconocer la existencia de un legado cultural, pero se temía la posibilidad de una continuidad biológica: si se aceptaba el parentesco con los Incas se acrecentaba el prestigio de pertenecer a una civilización admirada, pero rechazar una afiliación clara y precisa era un ensayo en pos de salvar la autoestima, de alejarse de algo –los indios– que se consideraba inferior. Los indígenas contemporáneos terminaban así siendo racialmente distintos que los admirables Incas (Manrique, 1999: 16).

Una representación fastuosa del reino de los Incas, y más aún, la existencia de una nobleza que mantuvo sus privilegios –y que incluso se enriqueció durante el dominio español– facilitan una segunda y dicotómica identificación: si el pasado incaico nos pertenece por su encumbramiento y no nos obliga a sentir identificación con los indios reales, pues ya degeneraron, un indígena-cholo de hoy no puede ser hermoso a menos que sea noble. Eso es lo que interpreta Susan, uno de los personajes centrales de la novela “Un Mundo para Julius”, del escritor peruano Alfredo Bryce, cada vez que mira a Vilma, la niñera de su hijo menor. Susan *darlinges*, antes que nada, linda y dueña de un maravilloso pelo rubio que se desliza sobre su frente cada vez que coquetea, y también de un palacio que protege su fortuna y tradiciones. Julius recuerda que [...]

“a eso de las seis, cuando empezaba ya a oscurecer, venía a buscarlo una muchacha, una que su mamá, que era linda, decía hermosa la chola, debe descender de algún indio noble, un inca, nunca se sabe. La chola que podía ser descendiente de un inca, sacaba a Julius cargado en peso de la carroza, lo apretaba contra unos senos probablemente maravillosos bajo el uniforme, y no lo soltaba hasta llegar al baño del palacio [Y cuando niño y niñera cumplen el ritual de despertar a la mamá] Susan terminaba de despertar cuando divisaba a Vilma, al fondo, en la puerta. Ese era el momento en que pensaba que podía ser descendiente de un indio noble, aunque blancona ¿por qué no un inca?, después de todo fueron catorce” (Bryce Echenique, 1984:10-14).

Los presidentes peruanos de la república fueron algo más que catorce, pero uno de ellos fue antepasado de Susan –junto con varios otros descendientes de los conquistadores. Era apropiado también tener de niñera a una descendiente de la nobleza nativa, cada una en su lugar pero en un nivel correspondiente, como lo fue en la colonia.

Desde una visión actual y urbana –o quizá sería más apropiado decir limeña– es difícil describir a un indio: cambian de ropa como lo hicieron du-

rante la colonia y son mestizos; mudan de oficio y son cholos. Indios y cholos, para los blancos y mestizos que presumen de blancos, son personas de no confiar: traicioneros, violentos, sucios e ignorantes. Y lo que es peor, “igualados”, término que se acuñó hace un par de décadas para congelar a quienes sin temor pretendían hacerse un lugar en la sociedad nacional, sus restaurantes, discotecas y negocios, al margen de su color de piel y otros oscuros orígenes. Un núcleo central de la representación sobre los indígenas se ha mantenido pese al paso de los siglos, en forma de bastiones de resistencia a la mezcla, a la movilidad social, al mestizaje. En ellos no se soslaya la retórica del glorioso pasado, pero se neutraliza al invasor: como se recordó líneas antes, el personaje de una novela exclama: “El que nace cholo, muere cholo. Lo demás, son cojudeces”.

Notas

1 El siglo pasado, el tradicionalista peruano Ricardo Palma sentenció que en el Perú, quien no tenía de *inga* tenía de *mandinga* como una fórmula para señalar la creciente mezcla de razas consideradas “inferiores” como los indios y los negros.

2 Como asegura López (1997), el término “criollo” en tiempo actuales alude a una cultura (costeña) de tradiciones, a la oposición de lo andino, al personaje astuto.

3 Carlos Franco, conversación personal.

4 ¿En qué lugar de Lima la Dorada, vivían los obreros que la construyeron?, escribió Bertold Brecht.

5 Una expresión frecuente en la Lima de los ‘90 es “cholear”: un lugar que se cholea es, para ponerlo en términos políticamente correctos, un espacio que se democratiza pero que sin embargo, para algunos, se descompone.

6 Las narraciones de los viajeros europeos sobre América del Sur en el siglo XIX, cuando se referían a la población nativa –e incluso a los criollos– no escamoteaban los comentarios sobre su indolencia, desorden y suciedad, fragmentos de un discurso colonialista que iría a sustentar la “misión civilizadora” de la vanguardia capitalista (Pratt, 1992).

Barrig, Maruja. Capítulo 2: Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.
Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p2.pdf>
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 2

Hágase en mí según tu palabra: el servicio doméstico

*“Los blancos no podemos vivir sin cholos, Joaquín.
Porque entonces ¿quién trabaja para nosotros,
quiénes son nuestros obreros, nuestra mano de obra?
Tienen que ser los cholos, pues. ¿Y quiénes son
nuestras empleadas, nuestras cocineras, nuestras
lavanderas? Tienen que ser las cholas, pues.”*

Jaime Bayly, “No se lo Digas a Nadie”

Hasta hace relativamente poco tiempo, era habitual encontrar carteles que pendían de la puerta de las casas de sectores medios, solicitando una empleada doméstica en los siguientes términos: *Se Necesita Muchacha, Cama Adentro, Sin Colegio*

“Muchacha”, apelativo frecuente para las domésticas, no alude a su edad, sino a su condición social: personas permanentemente menores, requeridas de tutelaje dado su limitado juicio. La “cama adentro” (en otros países llamada “puertas adentro”) insinúa la dudosa ventaja para la doméstica de un ahorro en la vivienda, pero al mismo tiempo el enclaustramiento encubierto, que permite una disponibilidad sin límite de tiempo al servicio de la familia contratante. Y “sin colegio”, pues la escuela puede restar horas a la atención de los patrones.

En América Latina, el servicio doméstico ha sido una de las formas más importantes de empleo femenino, y en contraste, también la ocupación menos regulada legalmente e incluso menos susceptible de ser fiscalizada, lo cual en la práctica deja al albedrío de los empleadores cuestiones laborales tan elementales como la duración de la jornada, las vacaciones, la seguridad médica, etcétera (Kuznesof, 1993). Para algunas investigadoras, esta actividad ofrece ventajas tanto a mujeres migrantes jóvenes, que tienen así una puerta de entrada a los usos urbanos, ocasionalmente a la escolaridad y a una vivienda temporal, como también a quienes las contratan, pues respaldan las necesidades laborales y aspiraciones profesionales de las latinoamericanas de sectores medios. Para otros, la relación entre patrona y empleada puede exhibir visos de “dominación total”: se aísla a la empleada en la casa, atemorizándola por los peligros y asechanzas del mundo exterior; se ejerce una apropiación sistemática de su tiempo libre; y por último, se despliega sobre ella violencia verbal, y eventualmente física (Portocarrero, 1993).

Como se verá en las páginas siguientes, las nociones de tutela y protección a los pueblos indígenas conquistados partieron, entre otras consideraciones,

de su ignorancia y de su estado primitivo: eran almas que necesitaban ser moldeadas en el temor a Dios y en los usos del progreso. Se trata de un río subterráneo de representaciones que gotea aún en la relación con el servicio doméstico, atravesado de contradicciones y, en el mejor de los casos, de ambigüedades. Por otro lado, para un observador externo es difícil conciliar las declaraciones de las patronas, quienes aseguran que tratan a la empleada como un miembro más de la familia, con las condiciones cotidianas de este peculiar familiar, que duerme en un pequeño cuarto, come en la cocina con vajilla distinta a la de sus patrones y viste uniforme, como anotó una antropóloga norteamericana en su investigación sobre el servicio doméstico en Lima, treinta años atrás (Smith, 1971).

Unos nacen para servir y otros para ser servidos

Según la historiadora Karen Spalding, los conquistadores españoles trasladaron a la colonia una diferenciación entre la nobleza y los comunes, uno de cuyos criterios principales de distinción era el del servicio. La sociedad se dividía entre aquellos que servían a otros y los que eran servidos, o que por lo menos no eran sirvientes de nadie. El concepto de servicio fue un signo inequívoco de posición social, incluso, en opinión de Spalding, en un grado mayor que el trabajo manual en sí. Pero la relación servil del indio con el español adquirió formas coloniales específicas: la población indígena debía pagar tributo y realizar servicios de trabajo –la *mita*– justificados como su retribución hacia los conquistadores por los dudosos beneficios que recibía de la colonización, como la religión y la civilización.

Estas obligaciones, no obstante, no se impusieron a todos los habitantes nativos. Los nobles indios y los mestizos quedaron exonerados de esta forma de trabajo forzado, lo cual en la práctica derivó en que el indio común estuviese estrechamente asociado a –e identificado con– las formas más serviles de trabajo manual. Los indígenas fueron el único grupo de la sociedad colonial al que se podía obligar regularmente a cumplir tareas que nadie quería hacer; a realizar trabajos físicos pesados para otros. Eran los trabajadores serviles de la colonia, los peones de la hacienda, los trabajadores no calificados en las minas, y el sirviente o *pongo* del español. En opinión de Spalding, esta situación condujo a que, en el siglo XVII, el hecho de que los indígenas se ocuparan de las tareas más denigrantes no fuera considerado el resultado de la conquista y la dominación, sino una consecuencia de su natural servilismo e inferioridad, conclusión acompañada por el desprecio hacia quienes eran distintos e inherentemente inferiores (Spalding 1974: 151-170).

Quizá una de las conclusiones más pertinentes del análisis de Spalding para los propósitos de estas páginas sea el revelar que la urdimbre de la dominación colonial no se tejía entre individuos sino entre sociedades, sellando la estructura jerárquica entre los indios y los no-indios, y engomando la imagen del indígena con los trabajos serviles, como lo recuerda el epígrafe de la novela de Jaime Bayly al inicio de este capítulo, expresado por el padre del protagonista:

“quiénes sino los cholos son nuestra mano de obra, nuestros obreros, cocine-
ras, lavanderas”. Esta humillada subordinación de un grupo humano resultó
más permanente que la marca grabada a fuego en el cuerpo de un esclavo ne-
gro, pues en la medida que éste tenía una relación de subordinación individua-
lizada con su amo, su liberación dependía de una serie de transacciones, tam-
bién personalizadas, donde el cuerpo de las esclavas solía ser una pieza de in-
tercambio para su libertad y movilidad social, como lo han estudiado para el
Perú las historiadoras Christine Hunefeldt y María Emma Mannarelli.

Si la inferioridad de la población indígena no la capacitaba más que para
la servidumbre, también la inhabilitaba para “crecer”: según la legislación co-
lonial, el indio era un menor de edad. Como lo recuerda Roulet (1998), desde
el siglo XVI se había desarrollado la doctrina de la tutela, según la cual unas
naciones, en virtud de su “condición de cristianos y por su superior madurez”,
gobernaban a los pueblos colonizados procurando su bienestar. Era la barba-
rie de los indígenas, puesta en evidencia por su diferencia cultural, lo que per-
mitió limitar o desconocer sus atributos soberanos y tender una capa protecto-
ra sobre ellos, tildados de ignorantes. La ignorancia que se le atribuye al indí-
gena –y por extensión al cholo– en los tiempos que corren, residiría entonces
no en su condición de iletrado, sino en los resabios de su estado primitivo, una
suerte de pecado original que obliga a tutelarlos y por lo tanto a infantilizarlos.

Esta representación de los indígenas, mimetizados con la servidumbre
–condición donde habrían sido conducidos por su corto entendimiento– se
mantuvo hasta inicios del siglo XX. Así, en una descriptiva “Sociología de Li-
ma” publicada en 1902, Joaquín Capelo detalla minuciosamente la vida de la
ciudad, sus casas, y las relaciones con el servicio compuesto, además de por
algunos indios, por negros y otros grupos raciales “inferiores”. Los servidores
domésticos, colectivo principalmente femenino, constituían para el autor una
“clase” que aceptaba su estado inferior, siendo improbable que renunciaran a
él “sea en razón de estar habituados a esa vida, sea en razón de su nivel in-
tellectual muy bajo y de lo estrecho del horizonte de sus aspiraciones; sea en fin
por cierta pereza moral” (Capelo, 1902; citado en Mannarelli, 2000).

Entonces, al canto de la imagen de un indio feroz y traicionero, convive
otra no menos sesgada e igualmente persuasiva: la de un infeliz de limitado en-
tendimiento. Las causas de esta desventaja podrían ser múltiples, como lo re-
cuerda un extraordinario pasaje de la novela “Aves sin Nido”, de la escritora in-
digenista Clorinda Matto de Turner, a fines del siglo XIX. Don Fernando, un
sensible empresario costeño que accidentalmente se encuentra viviendo en un
pueblo andino, le explica a su esposa las razones del actual estado de “la raza”:

“[...] está probado que el sistema de la alimentación ha degenerado las fun-
ciones cerebrales de los indios. Como habrás notado ya, estos deshereda-
dos rarísima vez comen carne, y los adelantos de la ciencia moderna nos
prueban que la actividad cerebral está en relación de su fuerza nutritiva.
Condenado el indio a una alimentación vegetal de las más extravagantes,
viviendo de hojas de nabo, habas hervidas y hojas de quinua, sin los albu-
minoides ni sales orgánicas, su cerebro no tiene de dónde tomar los fosfa-

tos y la lecitina sin ningún esfuerzo psíquico; sólo va al engorde cerebral, que lo sume en la noche del pensamiento, haciéndole vivir en idéntico nivel que sus animales de labranza" (Matto de Turner [1889] 1974: 81).

Pedro Zulen, un intelectual que trascendió en la historia peruana principalmente por su defensa de los indígenas, concluyó a inicios del siglo XX que el indio es "de una gran voluntad, pero de una pequeña inteligencia", porque sólo una "pequeña inteligencia" podría haber sido la razón por la que históricamente hubiera sido constantemente "engañado y decepcionado" (citado en Kapsoli, 1980: 26). Asimismo, el postulado prioritario de los estatutos del Grupo Resurgimiento, otra agrupación pro-indígena fundada en Cusco a fines de la década de 1920 por un grupo de intelectuales cusqueños y limeños, decía: "Amparará material y moralmente a los indígenas a quienes considera como hermanos menores en desgracia" (Revista Amauta, Lima, enero 1927, N° 5). Ante varias de estas iniciativas reaccionó en 1927 el indigenista Luis Valcárcel, acusándolas de reducir al indio y de emocionarse en su filantropía por considerarlo incapaz e infeliz: "Pro indígena, Patronato, siempre el gesto del señor para el esclavo, siempre el aire protector en el semblante de quien domina cinco siglos" (Valcárcel [1927] s/f.: 29-30).

El discurso liberal acerca de los indios pareciera, en efecto, tener una doble faz: por un lado los indios son criaturas ingenuas que no llegan a la categoría de adultos, objeto de manipulación, y desprovistos de voluntad y de la capacidad de expresarse y de asumir su propia defensa. Por otro lado, el discurso trasluce una estrategia de condescendencia hacia los inferiores: la magnanimidad de tratar a los indios como "seres humanos" (Guerrero, 1994: 199). Trazas de estas imágenes se desplegaron en el Perú entre 1996 y 1998, a propósito de una masiva campaña gubernamental de planificación familiar que priorizó la ligadura de trompas (AQV) en las zonas rurales andinas, con la constante oposición de la Iglesia Católica al mismo tiempo que algunos grupos feministas ventilaban decenas de denuncias de violación de derechos humanos de las campesinas, que habían sido presionadas por personal de salud para realizarse la operación¹.

Desde la Iglesia y sus portavoces eclesiásticos y laicos, el argumento que se agitó para movilizar a la opinión pública fue hilvanando los calificativos de *pobres, ignorantes, poco instruidas, míseras, campesinas* por lo demás, *indígenas*, llegando incluso a insinuarse que se estaba frente a un caso cercano al genocidio étnico. En este juego de oposiciones, la jerarquía católica y sus seguidores no llegaron a mostrar carta alguna que aludiera a los derechos de esas mujeres, entre ellos el de optar por un método de planificación familiar. Esa perspectiva –la ignorancia, la miseria, la minoría de edad de las campesinas andinas– fue también destacada por las feministas:

"Nosotras creemos, a diferencia de otras posiciones radicales, que las parejas tienen todo el derecho de planificar su familia. Sin embargo, lo que no vamos a permitir es que el gobierno, en su afán de disminuir la pobreza, decida aprovecharse de la población ignorante para esterilizarla [y preguntada sobre si existen denuncias de las personas que han sido sometidas a esta intervención sin su autorización] No, ese es el gran

problema. Las usuarias todavía no consideran esto como una violación a sus derechos. Además, ya te podrás imaginar a una mujer quechuahablante diciéndole al policía lo sucedido, obviamente que lo único que va a conseguir es que se burlen de ellas y que las lastimen” (entrevista a Giulia Tamayo, investigadora del Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Diario La República, Lima, 30 de diciembre de 1997).

Si la servidumbre de un grupo humano como el indígena se asienta en su naturaleza, que lo inhabilita para otras tareas que no sean las físicas y el estar bajo el mando de otros, ciertas concepciones apuntan a una extraña mezcla de compasión y tutela.

No son los sirvientes, sino las sirvientas

Diversas investigaciones sobre la movilidad espacial y social de la población indígena en la colonia sugieren que no eran “los indios” quienes estaban al servicio de los vecinos de una ciudad andina, sino las indias –mujeres solas, mujeres con sus hijos, huérfanas, sólo en algunos casos núcleos familiares completos en la atención de tareas domésticas. Este extenso personal femenino aposentado en las casas de españoles, criollos y notables se constituyó para ellos, a fines del siglo XVII, en una estrategia para asegurar una servidumbre sumisa en las ciudades. En los centros urbanos, las mujeres quedaron recluidas; los hombres indígenas, en cambio, se hicieron caminantes, arrieros que en sus viajes comían y vestían a la usanza de sus patrones (Glave, 1989: 330, 361).

En la ciudad de Lima, en los albores del siglo XX, el trabajo doméstico constituía la segunda ocupación que concentraba mujeres, sólo antecedida por la costura. Según el análisis de los censos de la ciudad realizados en 1908, 1920 y 1931, existía una segregación de las ocupaciones no sólo por sexo, sino cruzada también por el factor étnico: las mestizas eran mayoría en corte y confección, y se registraba una alta concentración de mujeres negras en el lavado, la cocina y como amas de leche. No obstante, en 1908, el 40% de las domésticas eran, según el Censo, “indias” (Miller, 1987). Podemos deducir que las indígenas tenían mayores problemas para encontrar un trabajo doméstico que las ubicara al tope de la jerarquía de la servidumbre, como las amas de llaves o amas de leche, pues sus limitaciones lingüísticas y culturales las colocaban en una situación de desventaja respecto de las sirvientas negras. Posiblemente formaban parte de los auxiliares de última categoría que eran los y las “muchachas” (Capelo, 1902, citado en Mannarelli 2000). Ya en el siglo XVII el 40% de la población esclava de origen africano estaba en Lima, lo cual marca la naturaleza urbana y limeña que seguiría caracterizando a las y los negros. Frente a este hecho, las mujeres andinas no podían competir en el mercado laboral muy fácilmente (Stockes, 1987: 178).

En su investigación sobre los cambios culturales en Lima a inicios del siglo XX, y en base a la información recogida por Joaquín Capelo, la historiadora María Emma Mannarelli concluye que al estar la servidumbre compuesta en su mayoría por mujeres, esta asociación entre lo femenino y el servicio doméstico

era particularmente inferiorizante, pues el trabajo en general, y especialmente el manual, no otorgaba status, sino todo lo contrario. Adicionalmente se movilizaba una suerte de fiscalización sobre la vida privada del personal de servicio, pues al compartir la vivienda con sus patrones se les exigía buenas costumbres y conducta honrada (Mannarelli, 2000: 307-319). El espacio físico de una casa, y las relaciones jerárquicas en su interior, habrían recuperado la representación social de grupos subalternos racialmente diferentes realizando trabajos desdénados por su pátina de servicio. Pero estos grupos –niñeras, cocineras, lavanderas– eran predominantemente femeninos, e inferiores por su incapacidad de desempeñar otra ocupación que no estuviera sujeta a una obediencia más allá de lo laboral. En ellos, la sumisión era balanceada con retazos de afecto.

Estudios realizados sobre las empleadas de servicio negras en el Brasil, y mapuches en Chile, cuya pertenencia étnica o racial inequívocamente las arrinconan a un lugar socialmente subordinado, sugieren que las patronas desarrollan con ellas una especie de cruzada civilizadora en el ámbito doméstico. Tal como ocurre en el Perú, y como sucedía desde la protección legal sui géneris a los indígenas en la colonia, estas mujeres son vistas como personas ingenuas, presas del engaño fácil en su vida personal, y que por tanto requieren consejos, asesoría y orientación en una serie de asuntos privados. La diferencia entre patronas y empleadas, entonces, va más allá del nivel de escolaridad de las domésticas, y se instala en el sentido común que inhabilita a colectividades enteras a ejercer el derecho a la autonomía sobre sus vidas (Barcellos Rezalde & Lima 1998; Azeredo, 1989; Rebolledo, 1995).

Sin embargo, junto con esta penetración de las patronas por las rendijas de la intimidad de sus sirvientas, en la relación con el servicio doméstico, cuanto más amplio sea éste, posiblemente resulte más invisible, como lo recuerda Julius, personaje central de “Un Mundo para Julius”, la novela de Alfredo Bryce en donde chofer, mayordomos, cocineras y lavanderas forman un pequeño ejército:

“[...] Nuevamente participaba Julius en conversaciones en que los sirvientes se hablan de usted y se dicen cosas raras, extrañas mezclas de Cantinflas con Lope de Vega, y son grotescos en su burda imitación de los señores, ridículos en su seriedad, absurdos en su filosofía, falsos en sus modales y terriblemente sinceros en su deseo de ser algo más que un nombre que te sirve una mesa y en todo” (Bryce, 1984: 147).

En efecto, tal como lo consideró Smith (1971), la empleada doméstica termina siendo la integrante invisible más visible de una casa, y esta visibilidad es más social que racial, debido al uso cotidiano, y generalmente obligatorio, del uniforme. Todo el mundo identifica a una sirvienta por su uniforme. Quien lo usa es sirvienta: es la etiqueta que las distingue como un grupo inferior y reafirma el status superior de la patrona. El uniforme de la doméstica, se ha argumentado, podría ser un conjuro a la ecuación que combina lo andino con lo sucio, pues suele presentarse como un recurso para preservar la higiene necesaria en el desempeño del trabajo doméstico. Aunque como le aseguró una sirvienta negra de Río de Janeiro a una investigadora: “El uniforme no es una separación de humildad sino una separación de humanidad” (Azeredo, 1989: 214).

Muchachas y señoras

Estas líneas no se proponen indagar sobre el servicio doméstico, salvo en las connotaciones que en la actualidad aluden a la conjunción de indígenas y servidumbre. Pero la lectura de algunos textos, sobre todo históricos, fue convincente para iluminar los significantes diversos del uso cotidiano de uniforme en las domésticas peruanas en comparación a sus colegas de otras latitudes.

La sirvienta puede ser un personaje ajeno a la familia, en mil y un maneras: por extracción social, por procedencia regional, por rasgos raciales y niveles educativos. Además de diferente, suele ser considerada inferior. Y sin embargo es a esa persona, con un conjunto de signos de “menos”, a quien se le delegan tareas estrechamente ligadas al cotidiano de la reproducción familiar, y por lo cual está más cerca que nadie de la intimidad de todos: manipula los alimentos, lava y plancha la ropa, cuida a los niños. Quien más familiarizada está con la familia es quien simbólicamente más apartada está, pues aunque viva en la casa tiene restricciones para el uso del espacio de la vivienda (no comparte la sala, el comedor, los baños, la vajilla); el área de servidumbre suele ser un lugar oscuro, estrecho, generalmente cerca de la cocina, ratificando una separación simbólico-social entre la empleada doméstica y el resto de los habitantes de la casa (Goldsmith, 1998). Y el uso del uniforme es una vuelta de tuerca más en esos signos de la jerarquía doméstica.

En la medida en que la ropa es un signo de posición social, desde el cronista Guamán Poma a inicios del siglo XVII hasta ordenanzas y bandos de los españoles a lo largo de la colonia, intentaron regular sobre la vestimenta apropiada a cada cual, plasmando las diferencias. Guamán Poma, en su larga y difundida carta al rey de España, visualiza una sociedad donde las personas expresan su ubicación en la escala social incluso a través de la indumentaria: a cada estamento de la sociedad se le recomienda usar un tipo de vestimenta que corresponda a su rango. Pese a que el cronista rechaza la indumentaria española para el mundo indígena, acepta algunos elementos del ropaje foráneo sólo para caracterizar posiciones más altas. Así, en su descripción de funcionarios políticos, cuando va descendiendo hasta llegar al “mandoncillo de 5 indios”, lo representa con indumentaria totalmente indígena. En los dibujos que acompañan su carta, Guamán Poma retrata a los indios ordinarios con el mismo ropaje de antes de la conquista, mientras que los descendientes de la nobleza nativa visten a la europea, siendo posible medir el ascenso en la escala social por la influencia de trajes europeos² (Ossio, 1973: 161; Burga, 1988: 249-250; Rowe, 1976:22). Si esto fue así, es posible deducir entonces que un bando del Corregidor de La Paz de 1699 se refería a los indios del común y no a los de la nobleza en su reglamentación de la ropa:

[porque convenía al gobierno de la república era necesario que] “ayga distincion entre los sujetos de diferentes naturalesas y colores y se evite la confusion de las personas con las semejanzas de los trajes porque los mas de los indios sean acogido al traje de españoles contraviniendo a lo dispuesto por reales ordenanzas [así que los indios que se hallaren con ropas, es-

padas o cualquier distintivo de español] sea desnudado del dicho traje para que anden en el suyo natural" (citado en Glave, 1989: 362).

La pureza de la sangre se convirtió, tanto para los nativos nobles que salvaguardaban sus prerrogativas como para los conquistadores españoles, en una misión difícil de cumplir, debido a la constante mezcla racial en las uniones eventuales o en los amancebamientos que ampliaron la paleta de colores con los esclavos africanos. El recurso de penetrar en la reglamentación de las ropas parecía un camino para mantener la jerarquía de la estructura social, ya perdido el sendero de reglamentar la intimidad de las alcobas. Como señala ese bando del siglo XVII, era necesario evitar la "confusión" de las personas. Era importante mantener la diferencia de distintas "naturalezas y colores", y la vestimenta de los españoles y sus adornos debían ser un marcador de las categorías. En el siglo XVII, tanto en el Virreynato de Lima como en el de México, las mujeres negras y mulatas libres no podían llevar zarcillos de oro con perlas, ni mantos ni vestidos de seda, aunque estuvieran casadas con españoles. Los indígenas y los varones descendientes de africanos no usaban espadas, aunque algunos se rebelasen, como Pedro de Mendoza, que en la Lima de 1666 pedía ser reconocido como hijo natural del español Juan del Monte y de una mujer mulata, Luisa Flores y "que no se me prohíba llevar espada por aver estado en pocción de traerla más tiempo de catorce años y se declare no ser comprehendido en el bando que prohibió que la tragesen los pardos y negros y por todo lo demás que por rracón de hijo de español y de parda me puede competir" (Mannarelli, 1999; Sánchez & Goldsmith 1998).

Desvanecidas e inútiles las reglamentaciones que intervenían en la vida cotidiana de los multicolores habitantes de las ciudades a través del vestido, el cambio de ropaje siguió siendo, hasta entrado el siglo XX, un símbolo que facilitaba el escape de los indios hacia rutas que los alejaran del desprecio y la discriminación racial. Así, en la década de 1920, el abogado cuzqueño Luis Aguilar sentenciaba:

"El refrán de EL HABITO NO HACE AL MONJE, fracasa ruidosamente con el indio, en quien el vestido influye de manera decisiva sobre su vida misma, transformando sus usos y costumbres i modificando hasta sus tendencias originarias. Muchas veces la diferencia entre el indio i el mestizo no se hace sino en razón del vestido que llevan; siendo generalmente el segundo nada más que un indio regularmente trajeado con tela que no es del uso exclusivo de éste."

Imperdible de identificación con ponchos, bayetas y ojotas un indio se transforma, confunde con un mestizo y al hacerlo, su vida cambia, en usos y costumbres y, como se verá más adelante, en aspiraciones.

"El indio disfrazado", argumenta Aguilar, "sufre transformación radical: comienza por hostilizar a sus congéneres con mayor rigor i dándose mayores ínfulas de superioridad que el mestizo; se hace insubordinado, insolente i hasta agresivo, rehusa trabajar en sus labores acostumbradas, sólo quiere mandar e imponerse; tiene hasta relativas aspiraciones en su vida íntima, busca mayores comodidades i exige mayores atenciones, hace que también su mujer

y sus hijos se despojen de la bayeta y vistan tela mejor. Entonces, sí que se afana porque sus hijos vayan a la escuela, se interesa porque aprendan algo más de lo que él sabe i los estimula a sobresalir [...] El disfraz ha levantado su espíritu pero acrecienta su tendencia a la holgazanería, se niega resueltamente al trabajo que no sea para su exclusiva satisfacción personal o la de su familia. También le crea propensión al abuso i la violencia” (Aguilar, 1922: 75-76).

Pareciera ser, en efecto, un cambio radical en el espíritu del indígena, quien intenta desprenderse del servilismo en el trabajo y de su subordinación a las órdenes de otros, y se pone a la búsqueda de comodidades también para su familia, esperando que la educación permita a los hijos una movilidad social. El cambio de ropa es casi un instrumento subversivo para salir de un estado de postración, y es por tanto susceptible de liquidar a los indios como concepto, dejándonos en un mundo de mestizos y sin nadie que haga “sus labores acostumbradas”: nuestra mano de obra, como la llamó uno de los protagonistas de la novela de Bayly, “No se lo digas a Nadie”.

Que el uniforme es un importante marcador social desde una perspectiva opuesta –pero quizá también complementaria– a su uso por parte de las empleadas domésticas, se evidenció durante el período del gobierno militar de Juan Velasco (1968-1975) y en los componentes de la Reforma Educativa, uno de los cuales fue la eliminación de los uniformes escolares en los colegios privados. Mientras el alumnado de las escuelas públicas se uniformizaba con una discreta vestimenta, en los colegios privados florecía la imaginación: niños y niñas peruanas recreaban con sus faldas escocesas clanes de las *High Lands* gorras del tirol, plisados de internados franceses de la década de 1950, almidonados cuellos blancos a lo Isabel I, precoces trajes de saco y corbatas, y una parafernalia interminable de signos de competencia y distinción que categorizaba a los niños y adolescentes entre sí, y entre ellos y los alumnos de colegios públicos.

La eliminación de estos marcadores y la adopción del llamado “uniforme único” para todo el alumnado de escuelas privadas y públicas fue un desafío democratizador y posiblemente traumatizante para algunos grupos sociales, como lo recuerda la madre del protagonista de “Yo Amo a mi Mami”, una novela de Jaime Bayly, quien le informa a su pequeño hijo:

“Los militares resentidos han prohibido tu uniforme, quieren que todos los escolares usen uniforme único y yo ¿uniforme único? *Y ella consterna - da*, uniforme único: pantalón largo gris, camisa blanca y punto final, nada de corbata ni gorrita con el escudo del Markham ni pantaloncito corto, nada de nada, un vulgar uniforme de cholo de colegio fiscal y *mi papi*, *que de esto sabe mucho*, es la venganza de los cholos, algún día tenía que llegar y *mi mami suspirando le da la razón y comenta* al menos nosotros tuvimos suerte de ir al colegio cuando los cholos se contentaban con ser cholos y no querían ser como nosotros [...] y yo [...] ¿y todos los colegios van a llevar el mismo uniforme? y *mi papi*, todos, los cholos, los blancos, los negros, los chinos y los hijos de militares, todos van a ir con el mismo uniforme y yo *tristísimo* [...], ¿y eso por qué? y *mi mami*, porque el gobierno militar odia a la gente blanca, a la gente con plata como nosotros, [...]

y yo ¿y por qué nos odian los militares? y mi mami porque ellos son cholos, feos y apestosos, y nosotros somos lindos y hablamos inglés perfecto y tenemos toda la clase del mundo, y entonces cada vez que nos ven se acuerdan de que son unos cholos pezuñentos y nos odian más y más porque sus hijos van a colegios de gente sencilla con uniformes horribles y entonces, como no pueden igualarse con nosotros, nos quieren rebajar a su nivel para así sentirse igualados” (Bayly, 1998: 248).

Estos, los otros, no pueden pretender ser iguales a nosotros. Y si bien a fines del siglo XX podría ser patético apelar a una pureza de sangre para establecer la línea demarcatoria con la gente del común, ésta fue suplantada por la “clase”, “la clase que viene de la cuna y que no se compra en la bodega”, como asegura la madre del protagonista de “Yo amo a mi Mami” de Bayly en otro pasaje de la novela. Aunque en un período de desorden en los estamentos sociales como fueron esos inusitados años de gobierno militar, la ratificación de la diferencia a través de la vestimenta era indispensable. La medida de la Reforma Educativa se lee como una venganza, inevitable, de unos militares resentidos que no avalan el mantenimiento de las jerarquías sociales a través de la indumentaria, y que pretenden, a través de un reglamento, actuar como un muro de contención de las diferencias –en la misma ruta, aunque en sentido contrario–, que los bandos españoles de la Colonia.

Si la ropa puede marcar el paso de un indio a un mestizo, también puede señalar la transformación de un artesano o de un operario en un señor. A comienzos del presente siglo, debido a que el trabajo manual era considerado en Lima una marca insuperable de inferioridad, los artesanos buscaban ocultar su oficio, negándose, por ejemplo, a salir a la calle con su uniforme de trabajo. En los primeros veinte años del siglo XX, las fotografías de los obreros en huelga movilizándose en las plazas públicas los muestran con su mejor traje, corbata y sombrero, presentándose no como proletarios sino como “hombres dignos de respeto” (Parker, 1995: 169). Al igual que estos obreros de inicios de siglo, una empleada doméstica vestida con su uniforme de servicio exhibe en el interior de las casas y en las calles su inferioridad, en tanto realiza un trabajo manual, al servicio de otros, devaluado. El uniforme es un “diferenciador” de ella respecto a los otros.

Pero estas historias también son ambiguas, y vienen al caso dos anécdotas. Hace veinticinco años, el azar me llevó a vivir a un barrio residencial de sectores medios-altos, donde por las tardes el ama de mi hijo confluía en un parque cercano con otras niñeras que llevaban en sus coches a sus bebés a cargo. Una tarde, llegó hasta mí con un reclamo que articulaba con los siguientes argumentos: no era posible que ella, quien tenía al bebé más lindo de todo el barrio, usara su ropa y no un uniforme de ama. Ya era suficiente con que “su” coche no fuera el más caro y completo de los que ahí se exhibían; ella quería uniforme blanco, y medias y zapatos blancos, para no “ser menos” que las otras amas uniformadas. Su pliego de reclamos, aunque no fue atendido, reubicó al uniforme de niñera no como un estigma sino como una señal de ascenso social; posiblemente porque significaba que la familia para la cual trabajaba tenía los medios económicos –y la voluntad de mostrarlos– que automati-

camente elevaban su categoría como empleada doméstica al servicio de una familia pudiente. En contraste, diez años después contraté a una experimentada mujer para que se hiciera cargo de la cocina y la limpieza de la casa. Al iniciar su trabajo me demandó su uniforme. Le expliqué que en esa casa las empleadas no usaban uniforme, que no estábamos de acuerdo en que se usara por lo que eso implicaba y etcétera, y que a lo más tendría una serie de mandiles que podría usar para no malograr su ropa y quitárselos cuando quisiera. No olvidaré su mirada, entre sarcástica y complacida, cuando me interrumpió diciendo: “Ya comprendo, la señora no quiere que yo *me acompleje*”. Por esos tiempos, “acomplejarse”, “tener un complejo”, ser un “acomplejado”, eran todos apelativos para aludir a una persona que se sentía inferior, y la empleada entendió mi explicación errática, seguramente agradeciendo que la salvara de ese inevitable marcador de diferencia pero que finalmente no era más que una concesión de una patrona, la señora de la casa, a un subordinado.

El uso de un uniforme para el servicio doméstico es el emblema de la lucha a favor de la limpieza, una garantía de los servicios que se ofrecen a los miembros de una casa. La identificación de las indias como inevitablemente sucias fue constante entre los escritores urbanos peruanos del siglo XIX, y se ha argumentado que, en un intento de representarse a sí mismos como portadores del progreso, y a semejanza de lo que había ocurrido en Europa, presentaban a los campesinos como “sucios” porque sus prácticas higiénicas diferían de aquellas de las ciudades. La diferencia fue que en el Perú esta ecuación de campesino/andino/sucio no tendría resolución con el avance de la vida moderna, pues las y los indios no eran susceptibles de “civilizarse” (Oliart, 1995: 78). Así, el conjuro a esta suciedad congénita que penetraba en la intimidad de las familias debía ser el uniforme, como lo recuerda uno de los protagonistas de “Yo Amo a mi Mami”, la novela de Jaime Bayly:

“Siempre estaba impecable mi mama, toda ella de blanco, pues blanco inmaculado era su uniforme de trabajo, así lo había dispuesto mi mami: vestido blanco hasta casi los tobillos, *nada de ir mostrando las piernas*, Eva, chompa blanca de algodón, pantys blancas, zapatos blancos charolados y el pelo negro, lacio, recogido en una cola de caballo, escondido tras una gorrita blanca como de enfermera” (Bayly, 1998:9).

Biologizadas por su pertenencia a un grupo inferior, sumiso e ignorante, y subordinadas por su condición de sirvientas, las empleadas domésticas son irremediabilmente sucias. La representación que tenemos de ellas no escapa a la forma en que este abanico de adjudicaciones de nacimiento perenniza la diferenciación y justifica la discriminación, que finalmente no hacen más que mantener las distancias entre grupos (Abric, 1994: 18). Pero nuestra idea de suciedad, que hoy se presenta bajo los aspectos de cuidado por la higiene y respeto a las convenciones sociales, es anterior a nuestro conocimiento de los gérmenes, y evidencia la noción de materia “fuera de su sitio”. Como sugiere la antropóloga Mary Douglas, donde hay suciedad, hay sistema. La suciedad es el producto secundario de una sistemática ordenación y clasificación de la materia, en la medida en que el orden implica el rechazo de elementos inapropiados: un zapato no es sucio en sí mismo, pero es sucio si está puesto sobre una mesa (Dou-

glas 1991: 34-35). Así, la presencia de una empleada doméstica, generalmente migrante andina, es un elemento que simbólicamente altera el orden de una casa, a sus habitantes y sus códigos. Y este personaje extraño a un nosotros, pero que sin embargo convive en nuestros espacios, es sucio porque nos es ajeno.

Una sugerente investigación sobre la relación entre arquitectura, género y raza en Bolivia concluye que la casa funciona como una metáfora espacial que define y diferencia el exterior del interior, determinando los lugares que son propios (lo familiar, la propiedad) e impropios (lo no familiar, lo no reconocible, lo “indígena”). En un espacio urbano que ofrece casas arquitectónicamente semejantes a los modelos de viviendas norteamericanas para ser habitadas por típicas familias de otras latitudes, los hogares de sectores medios paceños edifican una vivienda que los distancia de su entorno inmediato (barrios plagados de indígenas que circulan por las calles), pero cuyo cotidiano también transcurre en compañía de esos otros diferentes, las indígenas adscritas al servicio doméstico. En la medida que en los interiores de una casa se construyen también espacios sociales que estructuran jerarquías, ni todos los interiores son iguales, ni cada persona habita el interior de la misma manera: la trabajadora doméstica puede estar afuera –es una indígena más, y no es una más de la familia– y adentro simultáneamente (Stephenson, 1998: 67).

Como sugiere Sandra Azeredo en sus investigaciones sobre la relación de las domésticas negras y sus empleadoras blancas en el Brasil, el uniforme puede llegar a ser una forma de control de la diferencia y la impureza asociadas a una diferencia de raza, pero también lo son otros usos y costumbres, como la existencia del ascensor de servicio en edificios multifamiliares, que no hacen más que ratificar las distancias y los espacios segmentados (Azeredo, 1989: 215). La forma en que cada habitante de una casa vive dentro de ella marca lo que Stephenson subraya como el estar adentro y afuera al mismo tiempo: el servicio doméstico comparte el espacio de una vivienda, pero la manera como se inserta en este espacio metafóricamente lo expulsa, o en el mejor de los casos lo singulariza en su ajeneidad. Incluso ya no es necesario dictaminar restricciones sobre cómo vincularse a ese territorio familiar, pues éstas han sido social e implícitamente pactadas: no se comparte la mesa al momento de comer, en ocasiones tampoco los mismos alimentos, y menos aún el área destinada a los dormitorios. Los de la servidumbre se encuentran aislados, teñidos por la suciedad y el mal olor de los empleados, como lo recuerda el personaje central de “Un Mundo para Julius”:

“[...] Julius entró por primera vez en la sección servidumbre del palacio. Miraba hacia todos lados: todo era más chiquito, más ordinario, menos bonito, feo también, todo disminuía por ahí. De repente escuchó la voz de Celso, pasa, y recordó que lo había venido siguiendo, pero sólo al ver la cama de fierro marrón y frío comprendió que se hallaba en un dormitorio. Estaba oliendo pésimo cuando el mayordomo le dijo...” (Bryce Echenique, 1984: 15).

Quizá para demostrar que esta historia de los espacios segmentados –y automáticamente inferiorizados– no es producto de una imaginación febril, po-

dría resultar pertinente compartir uno de los hallazgos del minucioso estudio sobre el servicio doméstico en Lima en la década de 1970 realizado por Margo Smith. Ella encontró que el Reglamento de Construcciones del Colegio de Arquitectos del Perú, en 1965, estipulaba ciertas condiciones mínimas en la construcción de viviendas, donde también se regulaban los espacios a ser ocupados por la servidumbre. Así, el mínimo de metros cuadrados para los dormitorios de la familia era 2,8 m² y se señalaba que el mínimo para un dormitorio de servicio era 2 m². Ciertamente, los arquitectos no entraban en mayores discusiones de por qué esta diferencia, como tampoco lo hacían en lo que se refería, por ejemplo, al ancho de una escalera: si era de uso familiar, el mínimo era de un metro; en cambio, la de servicio podía tener como mínimo 0,80 ó 0,60 centímetros si ésta era circular (Smith, 1971: 210-211). Si las distancias sociales estaban reglamentadas incluso en su metraje, no es de extrañar que los ámbitos cotidianos del servicio exhibieran su jerarquía en normas de construcción y que se transformaran en un lugar que ratifica la zoomorfización de los sirvientes, hermanándolos a los animales más sucios, los chanchos, los puercos:

“[mi mami] cuando me encontró arriba, en cama de Manu, se amargó horrible, me regañó, me jaló las orejas y me prohibió subir más a los cuartos de los empleados, zona de la casa que ella llamaba el *chancherío*” (“Yo Amo a mi Mami”, Bayly: 1998, 346).

Sobre esta mezcla de imágenes superpuestas de indígenas extraños, traicioneros, feroces, se ensambló otra no menos ajena, la de un ser desprotegido para la vida en la ciudad, sus códigos, sus peligros al acecho de almas ingenuas. Adoptadas como hijastras mal avenidas, las sirvientas ingresan a la intimidad de las familias, que marcan su distancia con ellas, jerarquizándolas en la ropa y en el uso del espacio de una casa. Ellas, no obstante, son los más visibles personajes del mundo invisibilizado del servicio. A esta sumatoria que combina lo indígena con lo inferior, lo ignorante y lo servil, debió enfrentarse el pensamiento iluminado del feminismo peruano de la década de 1970.

Notas

1 Estas ideas son profundizadas en el estudio *La Persistencia de la Memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los '90* que la autora realizó en el marco del proyecto regional “Sociedad Civil y Gobernabilidad Democrática en los Andes y el Cono Sur” (Fundación Ford-Universidad Católica del Perú, 1999).

2 No obstante esto, Rowe (1976) observa que en el siglo XVIII, miembros de la nobleza nativa aparecen ataviados con trajes pre-hispánicos, como una forma de manifestar también en la ropa, lo que él denomina el “proyecto nacionalista indígena” que intentó rescatar una identidad común con los Incas y alentó las sublevaciones contra el poder colonial en esos años.

Barrig, Maruja. Capítulo 3: Las iluminadas. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p3.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 3

Las iluminadas

“Yo no vengo del mundo andino. Mi experiencia es por la izquierda y es una aproximación intelectual.”

Feminista peruana contemporánea

Uno de los rasgos que caracterizó al feminismo peruano desde su aparición, treinta años atrás, fue su vigor. Considerado uno de los movimientos más activos, creativos e influyentes en América Latina, las feministas que lo integraron mantuvieron engranajes con los partidos de izquierda, pues varias de ellas eran militantes políticas, y también con las organizaciones femeninas de base en las ciudades; incursionaron incluso en la investigación y en la academia. No ajeno al fenómeno que se ha dado en llamar “ONGinización” del feminismo latinoamericano, el movimiento pudo captar recursos de la Cooperación Internacional a través de la creación de centros, organizaciones no gubernamentales que permitieron la profesionalización de sus activistas, sesgo visible en la multiplicación de actividades de promoción de la población femenina urbana pobre y en un número importante de estudios sobre lo que genéricamente se conoce como *condición de la mujer*.

Sería precisamente esta vitalidad del feminismo peruano lo que contrasta con su escaso interés registrado por aproximarse, desde la academia y la acción, a la realidad de las mujeres indígenas. En las páginas siguientes, se intentará entonces sugerir algunas de las rutas a explorar para entender cómo, desde una visión (urbana) que asigna contenidos universales a la lucha en contra de la discriminación de las mujeres, se ha visto trabado el interés hacia los contextos étnicos y culturales particulares de las mujeres andinas. Dos hipótesis marcaron las indagaciones iniciales de este estudio. Una primera sugería que las feministas de la década de 1970, por su adscripción a la izquierda, habían elaborado una imagen unidimensional de la indígena que iluminaba sólo su condición de campesina, y como tal, explotada bajo el sistema de hacienda. La segunda línea de argumentación se interroga sobre si este silencio del feminismo frente a la mujer andina no estaría cobijando una incomodidad respecto de ella en tanto trabajadora doméstica, una presencia recurrente en los hogares feministas de clase media.

Posiblemente unos de los temas de debate rápidamente sofocados entre las feministas peruanas ha sido su relación con el servicio doméstico y cómo se ha entendido, desde el feminismo, la relación con otras mujeres, diferentes y desiguales. Porque si la desigualdad está marcada por posiciones diametralmente opuestas en el espacio cautivo de una casa y con relaciones contractuales ambiguas, la diferencia con esa otra mujer –soporte de la proyección profesional y activista de las mujeres de sectores medios– suele estar en su origen andino, en sus rasgos raciales y culturales, que en el Perú condensan la inferioridad del y de lo indígena. Pareciera que, al igual que en el Brasil, estos silencios, que evitan deliberadamente referirse al tema, existen pues se adivinan como parte de las inconsistencias del feminismo (Azeredo, 1989).

Ser de izquierda: con la Verdad en la mano

“La dictadura indígena busca su Lenin”.

Luis E. Valcárcel, “Tempestad en los Andes”

Al igual que en otras latitudes, las feministas peruanas de fines de la década de 1970 y la siguiente, pertenecieron a la “clase media ilustrada” y blanca (con la ambigüedad de este término en un país como el Perú), pero también de izquierda y tributarias, entonces, de una tradición de interpretación del país que subsumió lo étnico-cultural bajo las categorías rígidas de proletarios, campesinos y estudiantes. Sin duda, el feminismo surgido en el Perú de esos años reconoce su adscripción a la izquierda como uno de sus orígenes fundantes. Las “cuadros” de la segunda ola del feminismo local –si reconocemos la lucha de las mujeres por la educación de fines del siglo XIX y comienzos del XX como el primigenio– tuvieron casi sin excepción un pasado de militancia en alguna de las corrientes de la intrincada red de vanguardias izquierdistas nacionales de dichas décadas.

Por lo anterior, no es entonces extraño que las agrupaciones y pronunciamientos públicos feministas de esos tiempos contuvieran fuertes compromisos con las “clases populares”, y que se insistiera en que la emancipación de las mujeres formaba parte de la lucha de liberación de todo el pueblo. Desde la dirigencia (masculina) partidaria, se vislumbraba un camino de igualdad, también entre hombres y mujeres, cuando la revolución triunfara. Mientras tanto, la prioridad era la organización, que debía preservarse de otros intereses que pudieran fragmentarla.

Tanto el pensamiento político peruano como los abordajes de las Ciencias Sociales contemporáneas dejaron pocos resquicios para una aproximación más fina a las claves culturales y simbólicas del mundo y de la mujer andinos, opacando las asimetrías intra-étnicas e intra-géneros. Por un lado, si bien *campesino* no es sinónimo de *indígena* esta figura “campesino/indígena” fue reductible a una categoría histórica concreta de relación productiva con la tierra. Así, para José Carlos Mariátegui y otros autores del segundo decenio del siglo XX, el “problema del indio” era el “problema de la tierra” (Lauer, 1997:

14). Esta tendencia a subsumir el factor étnico dentro de las luchas de los excluidos por un medio de producción, se mantuvo como fuertes oleadas en las movilizaciones campesinas de la primera mitad del siglo por la defensa de las tierras comunales ante el latifundismo hasta la Reforma Agraria, decretada por el Gobierno Militar de Juan Velasco en 1969. En esa perspectiva, no es de extrañar que, en el contexto de la Reforma Agraria, el 24 de junio, consagrado como “Día del Indio” en el calendario cívico desde la década de 1920, cambiara su denominación oficial por “Día del Campesino”. Quizá por esa razón no es casual que algunas de las feministas entrevistadas para este estudio se refieran a la *“mujer campesina”* en sus respuestas a preguntas sobre *“mujer andina”*, pues al parecer lo andino sigue oculto o desdibujado como una dimensión de la identidad de los pobladores rurales de los Andes, y la clase sigue manteniendo su anclaje en sus representaciones.

Una opinión recogida para este estudio sugiere que entre 1970 y 1980 existió una suerte de desencuentro entre la academia y el activismo feminista, que empujó a este último a colocarse “desde afuera” del mundo andino y a auto-inhibir una aproximación analítica y de investigación sostenida. Como aseguró una feminista entrevistada: “No me siento una experta en el mundo andino. He esquivado este asunto toda mi vida; no hablo quechua, no hablo aymará, y no puedo legitimarme como antropóloga en el campo, ni con nada que tenga que ver con estudios andinos. He mirado todo esto desde afuera”. Pero también es cierto que cuando las ideas feministas comenzaron a penetrar en el interés de las investigadoras, fundamentalmente antropólogas, el rechazo a una mirada que encontrara grietas en la sellada estructura de la pareja andina, vista como “complementaria” al igual que todos los elementos de la cosmovisión andina, fue una de las causas del desaliento y el abandono. Una entrevistada sugirió que: “[en la academia] hubo un bloqueo muy fuerte, radical y rápido a cualquier concepción que fuera contra la complementariedad: “No entren Uds. acá. No toquen la magia del mundo andino”. La complementariedad de la pareja era incuestionable”.

De otro lado, en la década de 1970 se impuso lo que el investigador peruano Carlos Iván Degregori califica de “corrientes frías” en las Ciencias Sociales, alimentadas por la centralidad que adquirieron en ellas los manuales de materialismo histórico y dialéctico. El reduccionismo clasista habría hecho aparecer la dimensión étnica como superflua, mientras que el reduccionismo economicista habría convertido a la cultura casi en un subproducto. El marxismo leninismo que impregnó la teoría y la acción de un número significativo de estudiantes y profesionales en ese tiempo, volvió a redefinir al indio como campesino y lo esencializó como aliado principal del proletariado (Degregori, 1995: 317).

No obstante, algunos signos de lo andino fueron asumidos por los sectores medios progresistas urbanos en la década de 1970. Bajo el paraguas del reformismo velasquista, desde el Estado se impulsaron los festivales culturales del *Incarri* (Inca rey), se multiplicaron los locales dirigidos a jóvenes ciudadanos para escuchar y bailar música andina, y se amparó el surgimiento de un segundo indigenismo en las artes plásticas. De la mano de la Reforma Agraria y del rescate de palabras quechuas, como el slogan del Gobierno Militar, “*Cau* -

sachum Revolución” (¡Viva la Revolución!), las sensibilidades de izquierda hacia lo andino encontraron varios derroteros, desde el compromiso militante hasta las empáticas cercanías, como lo recuerda una feminista: “Mi relación con lo andino en esa época [los años ‘70] tuvo que ver con la música, bailar huayno, los viajes a las fiestas patronales de los pueblos, beber con mis compadres de la sierra; pero nada más”.

La militancia política, se argumenta, neutralizó la posibilidad de dudar, sobre todo porque en esos convulsos años no estaba en discusión el inevitable devenir del mundo hacia el comunismo, y porque la prédica revolucionaria empataba con la formación cristiana de muchos de los dirigentes urbanos y universitarios de los partidos de la nueva izquierda. Como justificó en sus recuerdos una feminista entrevistada: “Nosotras hemos tenido una conspiración de varios factores. Primero una gran soberbia, que era lo que teníamos todos los que nos manejábamos dentro de los esquemas marxistas, de creer que éramos los dueños de la verdad. Teníamos la llave secreta del éxito, del progreso, del cambio, el cambio que, además, era inexorable. Y también creo que había una gran dosis de ignorancia, de ignorancia grande, de formación intelectual, producto creo de una suerte de terrorismo ideológico, por el que nadie se podía permitir pensar diferente”.

Varias de las feministas entrevistadas subrayan el peso político de las movilizaciones campesinas y la centralidad del debate sobre la Reforma Agraria, cuya segunda y más radical versión estaba siendo llevada a cabo por el régimen de Velasco Alvarado, como una de las razones para no percibir a “la mujer” andina/campesina con una especificidad propia. El feminismo, como convicción o propuesta, no se había difundido con la amplitud con que lo haría poco tiempo después, y las tareas partidarias de cara al campesinado, por lo menos en algunos de los grupos políticos de la nueva izquierda, estaban absorbidas por el fortalecimiento de la Confederación Campesina del Perú (CCP), un polo radical de la organización agraria. Como lo subraya una feminista, ésa era la prioridad: “La CCP, la gloriosa CCP, dentro de la gloriosa CCP ¡ahí estaban todas! Pero no las mirábamos individualmente como mujeres con necesidades, en esa época ni lo pensábamos; yo no miraba ni la diferencia entre los hombres y las mujeres. Y a las mujeres, si las miraba era como a los hombres en el Ande, se llegaba a ellos a través de adjudicaciones de tierras, de agua, de crédito, de movilizaciones”. Cualquier asomo, entonces, de preguntas inquietantes sobre las diferencias entre hombres y mujeres, pero también entre las y los militantes, las primeras cocinando en los eventos partidarios o siendo el ángel del mimeógrafo –como se autocalificaron las feministas italianas de izquierda–, estaba fuera de lugar. No hubo, en la década del setenta, grietas por donde deslizarse la duda ante imágenes acartonadas, ni tampoco el descontento.

La izquierda perfiló un discurso respecto de la organización y movilización campesinas, sobre todo de las comunidades andinas, que de alguna o varias maneras fue tributario de los viejos conceptos del tutelaje hacia la población indígena y potenciado por ciertos postulados básicos del leninismo, como el aporte de los revolucionarios a la conciencia de los explotados. Coherentes con sus propuestas, varios partidos marxistas desplazaron a sus “cuadros” urbanos, tanto hombres como mujeres, hacia provincias serranas, pese

a sus dificultades de asimilación a patrones culturales quechuas o aymarás, como se verá más adelante.

Respetando las costumbres: la campesina y la militancia

En 1979 murió Lino Quintanilla, hijo de pequeño-burgueses del distrito de Talavera, en la empobrecida provincia sudandina de Andahuaylas. Egresado de la Universidad Nacional del Centro en 1966 como ingeniero zootecnista, y después de una breve vida profesional en las oficinas de Cooperación Popular¹, Quintanilla se involucra en la militancia de un partido de izquierda y asume la organización del campesinado de Andahuaylas, liderando la movilización por las “tomas de tierras” a mediados de la década del setenta. En 1975 el antropólogo Rodrigo Montoya graba largas sesiones de entrevistas testimoniales a Quintanilla, quien *renunció a su profesión de Ingeniero Agrónomo y se hizo campesino*. En el testimonio que ofrece Lino Quintanilla coexisten dos visiones. Una, que al tratarse de su inserción en la comunidad mediante el trámite de un matrimonio “arreglado” es reivindicada como de respeto a ciertas costumbres del campesinado. Y otra, moderna en esencia, que es la revolución, con su urgencia de aportar a la conciencia de clase de los oprimidos, y cuya Verdad este militante posee. Ambas imágenes son ilustrativas de una especial combinación entre las representaciones de los indígenas como personajes esencialmente ingenuos a los que hay que dirigir, y las nuevas sensibilidades de respeto y solidaridad con sus expresiones culturales, que es preciso mantener.

La historia de Quintanilla no es ajena a la práctica de la militancia de izquierda en los años de 1970. Tanto en la ciudad como en el campo, esta práctica solía atraer las cooptaciones hacia una causa superior, avasallando las voluntades individuales. Candorosamente, la mujer fue una de las piezas subordinadas a los intereses de la revolución. Lino Quintanilla debía “insertarse” en una comunidad campesina para realizar su trabajo político mediante el único camino lícito, el compromiso conyugal, pues en las comunidades andinas el status de comunero se adopta cuando se crea una familia. Y así, en 1969, concluye que el camino de identificarse con las “masas” es integrándose a ellas, viviendo en el campo como un comunero, para lo cual decide casarse con una campesina: “El compromiso con mi esposa lo hago teniendo en cuenta las costumbres tradicionales del campesinado de la zona. En ese sentido tuve un avance. No fue con ese mismo interés de integrarme a ellos, no. Sino poco a poco ya iba naciendo en mí que eso era correcto, que eso era lo normal y que eso debe ser aceptado como una manera de reivindicar y respetar ciertas tradiciones del campesinado.” Fue así, asegura Quintanilla, que siguiendo la costumbre campesina –e imaginamos que venciendo sus resistencias ciudadanas, pues declara que tuvo un avance al reivindicar y respetar las tradiciones andinas– pide la mano de su futura esposa bajo los rituales de la comunidad.

Como era previsible, el militante encontró resistencias en sus futuros suegros, principalmente en su suegra, que rechazaba entregar a su hija a un *mis-ti*. Y en la mejor tradición romántica, los obstáculos incentivaron el interés de

Quintanilla, pues ante la oposición: “Allí comprendí que de la joven campesina me había enamorado de verdad, a pesar de que hasta la fecha no había cruzado una sola palabra con ella, pues la había visto en dos oportunidades, pero muy de paso.” Aceptando que había vacilado al sumergirse en las premodernas aguas de las tradiciones andinas por las que se solían concertar compromisos nupciales sin el conocimiento –ni consentimiento– de las mujeres, el militante reconsidera: “Es aquí donde encuentro la gran diferencia con mi posición inicial que después me di cuenta que era equivocada, por sacrificar a una joven campesina inconsciente o ajena a lo que yo pensaba. Si hubiera seguido con esa posición hubiera tenido problemas con mi compañera, lo que hubiera perjudicado mi tarea de revolucionario”.

Anteponiendo entonces los compromisos de la revolución al sacrificio de una joven campesina “inconsciente”, Quintanilla insiste en su propósito, y sus potenciales suegros lo aceptan. Sin que su futura esposa lo supiera, los familiares y amigos de la comunidad organizan el Rimaykuku, la ceremonia de esponsales. La novia llega de la escuela y la “encierran” en una habitación después de comunicarle la decisión de su inminente matrimonio: “Tenían bien cuidada a la chica para que no saliera de la casa y de la habitación, donde estaban concentrados los acompañantes y familiares [...] Luego la chica se puso a llorar porque de todas maneras dudaba de mí, de que yo no podría serle fiel, que de repente la abandonaba y la traicionaba después de aprovecharme de su honor; pensaría que la actitud de sus padres no era correcta al entregarla a un hombre extraño, desconocido para ella, procedente de la ciudad.” Con palabras, alcohol, y presión familiar y social de los invitados a la ceremonia de esponsales, la “chica” se resigna, mientras los festejos continúan: “Hasta más o menos la media noche, ellos calculan el momento para juntarnos en el cuarto preparado, llaman a la chica, nos hacen dar la mano, sus padres le conversan [...] y después de eso, bueno pues, nos dejan en el cuarto, la hacen acostar a la chica, y luego a mí, y después se van y cierran la puerta con candado y ellos siguen tomando” (Quintanilla, 1981: 12-15).

Quintanilla reconoce que dudó en el sacrificio de una joven ajena a sus propósitos revolucionarios de integración al mundo campesino, pero luego reconsidera su posición inicial, pues de otra manera, en efecto, su tarea como militante político se hubiera perjudicado: hubiera seguido siendo un *misti*, un hombre procedente de la ciudad, un extraño a los comuneros. Acto seguido, desbroza el camino de su culpa con el argumento del respeto a las costumbres tradicionales de la comunidad, que avalan su conducta y legitiman el compromiso sin consentimiento de la mujer –una “chica” que llega de la escuela y que súbitamente se encuentra comprometida con un hombre a quien no conoce–, introduciendo sin embargo en su relato una pátina de modernidad (si consideramos el amor de una pareja como un valor moderno): él se ha enamorado de la joven, pese a que sólo la había visto un par de veces, al paso, y que nunca habían conversado.

Reconciliadas sus múltiples identidades –la de militante izquierdista, la de ingeniero citadino y la del andahuaylino de Talavera– a través de su expresa voluntad de revolucionario, de comunero enamorado y de profesional de la ciudad pero respetuoso de la tradición, Quintanilla inicia su vida de pareja. Estos comienzos,

recuerda el militante, no fueron fluidos. Su esposa “llegó a objetarme en el sentido de que yo dedicaba mi tiempo íntegramente al campesinado y a sus luchas y pensaba que eso era incorrecto, ya que no podía trabajar casi en la chacra y no teníamos más con qué pasar el año”. Por encima de todas las cosas, estaba su dedicación como dirigente gremial, asegura, y son entonces sus suegros quienes trabajan para la subsistencia de su nueva familia; tampoco estuvo presente en el nacimiento de ninguno de sus hijos, que fueron atendidos por sus familiares. Y concluye: “¿Cuál será la suerte de mi matrimonio? Bueno, yo pienso principalmente que mi hogar debe estar supeditado a la lucha de clases. Yo creo que mi esposa ha llegado a comprender ya en forma avanzada este problema” (Quintanilla, 1981: 18-19).

El compromiso conyugal le dio entonces a Quintanilla la posibilidad de asumir una identidad de comunero, una vía de integración necesaria para sus tareas en la militancia política. Como hemos señalado, hizo esto respetando las costumbres tradicionales de matrimonios “arreglados” que, según los estudios de De la Cadena (1992) y Pinzás (1998), perduran aún hoy en algunas comunidades andinas de altura como un patrón social de alianzas familiares. Pero una vez logrado esto, la militancia absorbe a Quintanilla, y la tradición del comunero andino –de trabajo del campo, el *ayni* y las responsabilidades familiares– se diluye. Montoya asegura en su prólogo que su entrevistado fue un ingeniero que se volvió campesino, pero por la narración se intuye que su marcador cultural como comunero campesino fue su (laxo) compromiso conyugal: desde pequeños sus hijos fueron dejados al cuidado de los abuelos y otros familiares, no trabajaba el campo, no asumía responsabilidad por su familia, dependía de sus suegros. El respeto a la costumbre tradicional, en este caso de las tareas de un comunero andino, se resemantiza y da un giro a la luz de las obligaciones de la revolución y la lucha de clases. Como asegura Degregori (1995: 312), en tanto clase y etnia se superponen, pues los campesinos pobres eran mayoritariamente comuneros quechuas o aymarás, reivindicar al campesino a nivel teórico y a nivel político como fuerza principal de la revolución significaba reivindicar al indio a nivel social, y lo andino a nivel emocional.

La izquierda, en cuyas fuentes aplacaron su sed de compromiso social centenares de activistas feministas, dejó estrechos márgenes para mondar el núcleo duro de la representación social sobre los indígenas; éstos continuaron siendo infantilizados por su escasa posibilidad de acceder a una propuesta esencialmente moderna como la organización marxista-leninista y sus objetivos. Así, al iniciar su trabajo político en la zona, Quintanilla advierte que en Andahuaylas “prácticamente no había ningún tipo de organización gremial del campesinado; a lo más, la organización tradicional de las comunidades y eso, sólo en algunas comunidades”. El militante, siguiendo las consignas del partido, encuentra a otros compañeros de causa y se decide a impulsar la formación de una Federación Campesina, no en vano una propuesta moderna frente a la tradicional comunidad andina, con la cual van articulando las reivindicaciones de los comuneros. Estas eran “obras en las comunidades, como son la construcción de locales escolares, creación de más escuelas, construcción de carreteras, de canales de irrigación, hornos, todo tipo de obras de infraestructura para la comunidad y que deben hacerse con apoyo del gobier-

no". Todos estos signos de modernidad y progreso aspirados por los campesinos no eran suficientes; por el contrario: "Llegó un momento determinado en que para las masas eso era lo que tenía más peso, porque ellos entendían al principio que esa era su principal reivindicación". Almas confundidas estos indígenas agricultores, por ahí no sólo no iba la Verdad sino que además estaban haciendo perder la ruta a quienes la poseían: "Y nosotros casi fuimos arrastrados por esa posición, concepción equivocada del campesinado por influencia de los enemigos de clase. Es así que las masas ponían menos interés al problema de la lucha por la tierra" (Quintanilla, 1981: 39-42).

Indudablemente Quintanilla fue un líder del movimiento campesino de la década de 1970, rebelado en contra de la expoliación del sistema de haciendas, el *pongajey* la postración de las comunidades andinas. Pero su testimonio grafica el "pensamiento ilustrado" de la propuesta marxista leninista, contexto ante el cual las llamadas *solidaridades de clases* desvanecían con su luminosidad cualquier otra consideración, dejando atrás algunas personas "sacrificadas" o por lo menos una, una mujer indígena.

Aparece en la escena el feminismo

Estas líneas no intentan una reconstrucción de la segunda ola del feminismo en el Perú, aunque quizá sí sería útil resumir sus coordenadas: limeño –lo cual no es de extrañar por el centralismo del país–, de mujeres que en la década de 1970 tenían entre veinte y treinta años de edad, universitarias, de clase media o media alta, con algún pasado o presente en la izquierda marxista y/o en la vertiente radical de la Iglesia Católica. Podrían ser sólo distancias geográficas y algunos años los que separan a las feministas peruanas de sus compañeras de ruta en los Estados Unidos y Europa, pues al igual que ellas las rebeldías tiñeron y quebraron sus tempranas lealtades con sus células de izquierda, aunque a inicios de los años 1970 el feminismo local fue, fundamentalmente, un feminismo auto-declarado socialista.

Las prácticas, en los comienzos, tampoco fueron diferentes de las de otras latitudes: la "afirmación del ser", la defensa de un coto cerrado, la clarividencia de la verdad. Así, interrogada respecto de porqué la situación de las mujeres indígenas no fue considerada en esas primigenias elaboraciones, una feminista recordó: "En el feminismo empezamos nuestra lucha a partir de nosotras mismas. Era necesario "mirarnos el ombligo" y darnos el tiempo, a nosotras, mujeres urbanas de la clase media, para reafirmarnos, porque había mucha gente contraria a nuestras ideas". Y posiblemente, como acotó otra persona entrevistada, éstas y otras ausencias significaron pérdidas para reelaborar una propuesta más inclusiva y nacional, pero: "creo que perdimos, pero también creo en los procesos, y el feminismo ha sido un proceso en nosotras, de ir aprendiendo desde nosotras mismas. Desde los talleres de autoconciencia: quién soy, qué quiero. Luego, compartir esto con las mujeres más próximas".

Las corrientes subterráneas, en tanto implícitas, de la verdad universal del feminismo y sus diagnósticos y estrategias comunes a todas las mujeres, no

fueron un fenómeno peruano o exclusivamente “andino”: en los Estados Unidos es recién en la década de 1980 que se inaugura una nueva fase del debate feminista, el de las “diferencias entre mujeres”, básicamente como resultado del impuso de activistas negras y lesbianas que consideraban que la corriente central del feminismo no había atendido sus particularidades, manteniendo sus voces minoritarias en los márgenes de las elaboraciones teóricas y en la práctica política. Se había universalizado falsamente la situación específica de las mujeres blancas, de clase media, heterosexuales y ocultado la manera en la que ello afectaba las jerarquías de clase, “raza”, etnia y sexualidad. Al ocultarse importantes diferencias entre las mujeres no se había cimentado la solidaridad, sino el daño y la desconfianza (Frasier, 1997: 237).

En contraste con los otros dos países de la subregión andina donde activan importantes movimientos indígenas, en el Perú, salvo asociaciones de grupos étnicos amazónicos, no se perfilan organizaciones de este tipo, lo cual hace difícil rastrear un cuerpo de opiniones sobre el feminismo desde las mujeres andinas. Pero la desconfianza hacia el feminismo emerge en países con un fuerte movimiento indígena, como lo sugieren los documentos oficiales de las reuniones de las mujeres indígenas ecuatorianas realizadas en 1994 con el auspicio de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). En ellos se rechaza al movimiento feminista, por considerar que sólo defienden los intereses de las mujeres, sin preocuparse de otros problemas sociales como la discriminación de los pueblos oprimidos, que es ejercida por “la clase alta”. Las feministas serían personas “*ambiciosas*” a las que sólo les interesa el dinero, y que contribuyen a ahondar la discriminación étnica al obligar a las indígenas a realizar el trabajo doméstico (glosado en Minnaar, 1998: 72).

Desde la otra orilla, las feministas peruanas entrevistadas resienten lo que entienden como un reclamo a su práctica activista, que soslayó a las indígenas, con el argumento unitario sobre las cadencias del proceso: “A las mujeres andinas, las entiendes, o por lo menos piensas en ellas, cuando estás frente a frente, cuando te metes a una comunidad y las escuchas. Y además, sí pues, hay una dificultad real y efectiva para que tú pienses en abstracto en alguien”. En sus percepciones de veinte años atrás, lo andino, el mundo andino, la mujer andina, son recreados en las voces de las feministas subrayando su insularidad, como una parte desgajada del todo, y por lo tanto extraña, ajena. Para Henríquez (1999: 28) la relación de superioridad-inferioridad entre lo español y lo indígena, visible en la práctica y el discurso del período colonial y la república, conduce a negar una parte de los referentes de identidad de las y los peruanos: lo andino, lo inferior, lo devaluado. A contracorriente de un discurso de integración formal y legal, se habría gestado un “complejo identitario” enraizado en el sentido común que alude a sensibilidades y estereotipias. Como lo aceptó una de las feministas entrevistadas: “Definitivamente hay un sentimiento de superioridad, pero creo que es porque somos portadoras de la cultura, del progreso en el mundo, no podemos negarlo. El mundo occidental, moderno, cristiano, blanco, es el que ha traído la salud, las comunicaciones, el aumento de la esperanza de vida. Y como nosotras somos parte de esa cultura, de ahí viene un sentimiento de superioridad a todas las otras culturas que no son portadoras de esas ideas”.

Para algunas investigadoras que han analizado la difícil conjunción entre el tema del racismo y el feminismo en Europa, la causa del silenciamiento sobre este núcleo de la discriminación residiría en que las feministas, en la década de 1970, focalizaron al patriarcado como el eje central de la subordinación, el cual extendía su manto sin pliegues hacia todas las mujeres independientemente de su pertenencia étnica, clase social o edad. Así, el racismo no fue una preocupación del movimiento feminista, pues era sólo un componente más del sistema social que oprimía a todas, incluyendo a las mujeres blancas. Junto a esta visión, calificada de etnocéntrica y occidentalizante, el marxismo feminista, al priorizar la clase y las relaciones de producción en sus análisis sobre la situación de la mujer, tampoco incorporó lo racial como una de las coordenadas de su opresión (Anthias y Yuval-Davis, 1993: 105).

Reconociendo que, en efecto, una de las influencias más poderosas en el feminismo de treinta años atrás fue el socialismo, es posible que las distancias con el mundo andino se hayan ahondado con la visión unidimensional de las mujeres indígenas como campesinas. Posteriormente, con la justificación de las barreras geográficas y de lenguaje, la pretendida sororidad del feminismo se diluyó al sobrepasar los 3.000 metros sobre el nivel del mar. En todo caso, el reconocimiento de la opresión primero en las líderes feministas, y la convicción de la validez de este nuevo apostolado para todas las mujeres, impermeabilizaron la posibilidad de una confluencia con las pobladoras de los Andes y la disyuntiva de imaginar estrategias diferenciadas. Así, como aseguró una de las entrevistadas, a las andinas, “no las miraba para nada. Mi supuesto era que las mujeres urbanas “jalarían” a las mujeres rurales. O sea que cualquier avance para la mujer urbana, para la mujer de clase media, para la mujer moderna, iba a repercutir en ellas, se iba a dar un proceso que iba a arrastrar las reivindicaciones de las demás”.

Como se mencionó al inicio de este capítulo, los colectivos feministas se transformaron en Centros de Acción e Investigación que se institucionalizaron como asociaciones sin fines de lucro y recibieron aportes de las agencias de Cooperación Internacional. Las más importantes organizaciones feministas se asentaron en Lima algo más de veinte años atrás, y sus actividades combinaron la asesoría y capacitación en organización a las mujeres de los barrios populares de la ciudad, así como a las dirigentes sindicales. Para muchas de las profesionales-activistas que no provenían de la izquierda, el encuentro con estas otras mujeres de diferentes orígenes y necesidades más inmediatas que las de sus animadoras fue también parte de un aprendizaje. En otras palabras, incluso antes de imaginar las articulaciones de estos grupos con las indígenas campesinas, ya el proceso de contacto con la población femenina de otros sectores sociales pudo ser la causa de un prematuro desaliento: “Yo las empiezo a mirar [a las mujeres del Ande] a través de un proceso, cuando empezamos a trabajar con las mujeres obreras. Yo veía tanta distancia en la lógica de funcionamiento de estas mujeres y nosotras, que me ponía a pensar: si así son las obreras que ya están aculturadas ¡cómo serán las otras!. Pero era un mundo tan complicado que yo decía, no me quiero ni complicar ni meterme con eso, eso será tema de los antropólogos”.

Las actividades de difusión de derechos de las mujeres, de atención a la salud reproductiva, y otras que estuvieron en la base del activismo feminista, se difundieron en zonas urbanas sin consolidar, pobladas por miles de migrantes andinos que buscaban su inclusión en los beneficios del progreso negados en sus zonas rurales de origen. Pero en la medida que el acto de migrar era el inicio de una ruptura con el pasado, una cierta negación de sus raíces –por lo menos en sus expresiones más visibles, como la vestimenta y el idioma–, lo andino apareció desdibujado para las activistas. Así, varias feministas entrevistadas que realizaron un trabajo directo en asentamientos humanos recuerdan que las mujeres, fundamentalmente jóvenes migrantes, se vestían igual que ellas –*con blue jeans y camisa de algodón de la India*, y que las mayores sólo recuperaban su identidad andina para recordar sus difíciles comienzos en la ciudad, la formación de su familia, la consolidación urbana de sus barrios. Así, como recuerda una activista: “Inicialmente, creo que no diferenciamos mucho si eran andinas o rurales o urbanas. Empezamos a trabajar en una zona urbano-marginal y ahí ellas nos contaban cómo había sido la migración. Entonces, las empezamos a ver como andinas a través del trabajo urbano-marginal, con mujeres que contaban su historia, la mayoría de historias de su mamá, más que la de ellas. Y entonces ya no era la defensa de lo andino en ellas, sino ‘un recuerdo de mi pueblo’”.

Es posible que también las migrantes de los barrios populares hayan sellado un pacto de complicidad con las feministas: el salto de su condición de mujeres andinas de zonas rurales a pobladoras activas en la conquista de la ciudad desdibujó la identidad indígena, reemplazándola con las estampas costumbristas del “recuerdo de mi pueblo”, y facilitó así la comunicación con las feministas urbanas. En conclusión, como sintetizó una feminista: “Nosotras hemos estado unos veinte años en el feminismo. Creo que primero entendiéndonos nosotras que fungíamos ser de izquierda, una izquierda más estatizada, no sé, cómo piensas en las mujeres en esa revolución. Después, luchando por lo familiar y lo personal, con tu ambiente; luego con lo urbano-marginal. Llegar a lo andino, sin idioma, sin que vengamos de la sierra, sin que seamos andinas, es bien lógico que no lo pensáramos. Y yo creo que vamos a necesitar muchos años más, porque es entender un modo de pensar distinto al nuestro”.

El engranaje de un nosotros criollo, incluso aceitado por las solidaridades de la izquierda y el feminismo, no encajó con el otro diferente. Pese a que se borraron las extremistas visiones de indígenas feroces y traicioneros, serviles e inferiores, en el discurso de las feministas parecieran haberse mantenido los bordes de un diseño sin contenido, omisiones silenciadas y pospuestas, reiteradas con la afirmación ya glosada: “es muy difícil pensar en abstracto en alguien”.

Notas

1 En la década de 1960, durante la primera administración del presidente Fernando Belaúnde, se creó la oficina de Cooperación Popular para la construcción de escuelas, carreteras y otras obras que contaban con la participación de la comunidad y de estudiantes universitarios que por primera vez entraron en contacto con las comunidades.

2 Rodrigo Montoya (1981) Prólogo a *Andahuaylas: La Lucha por la Tierra* Testimonio de un Militante. Lino Quintanilla, Lima: Mosca Azul Editores.

Barrig, Maruja. Capítulo 4. Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/4.pdf>
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 4

Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares

En el Perú, la ausencia de un discurso feminista sobre lo andino y la mujer andina es una omisión densa de sentidos. Si éste hubiera sido elaborado, posiblemente hubiéramos encontrado una situación binaria: en teoría, un respeto a la diferencia, políticamente correcto, y en la práctica cotidiana, la asimetría de poder entre las feministas (patronas) y sus empleadas domésticas (indígenas). Con esa intuición, y ante la ausencia de un discurso sobre las indígenas, nos propusimos hurgar en el vínculo entre las feministas y las “mujeres andinas” en tanto trabajadoras domésticas, y observar cómo esta proximidad y distancia simultáneas influían en la percepción de la diferencia entre mujeres.

Pero fue un punto de partida erróneo: las empleadas domésticas, migrantes andinas a Lima, habían empezado ellas mismas su camino hacia la “desindigenización”. El solo hecho de mudarse a una ciudad grande y vivir en una casa desde la cual habrían de absorber patrones de la vida urbana, incluso en un trabajo considerado denigrante, implicaba un giro social de ascenso respecto de su comunidad de origen, y de huida de las nociones predominantes de inferioridad de lo andino. Como afirmó una feminista entrevistada, la empleada doméstica “es alguien que se te presenta como que lo que más le interesa en el mundo es asimilarse a patrones culturales urbanos no andinos. Así, la representación pública de este intercambio es la “asimilación”, un proceso de cambio cultural celebrado por todo el mundo”. Impresión compartida por Rebolledo (1995) en su investigación sobre las trabajadoras domésticas mapuche, pues también en ese caso la empleada y la patrona coinciden en la necesaria re-socialización de la primera, lo que hace más confusa la relación contractual y afectiva entre ambas, signada por la necesidad mutua.

Las indagaciones para esta publicación siguieron entonces otros rumbos, recorriendo los recuerdos de las feministas sobre sus “mamas”, cocineras o auxiliares que las acompañaron durante su infancia, migrantes de poblados andinos que en la década de 1950 exhibían aún una pátina de servidumbre de la cual las “nuevas” domésticas parecen haberse sacudido medio siglo después. En otras palabras, los pueblos de la sierra, y por ende sus habitantes, están hoy más integrados

por las vías y medios de comunicación, la expansión de la educación y la presencia del Estado en zonas rurales que en las décadas anteriores, cuando las líderes del movimiento feminista eran niñas. Por tanto, el perfil “indianizado” de las domésticas habría cambiado aunque el servicio se mantenga, con las “cholas”.

Con estas sirvientas de nuevo tipo, por calificarlas de alguna manera, las feministas han intentado ensayar fórmulas que acorten las distancias sociales, principalmente en sus marcadores más flagrantes, y que concilien sus compromisos con la igualdad para todas las mujeres: profesionalizar el trabajo doméstico, y apoyar los primeros –y frustrados– intentos de sindicalización, regresando no obstante a un punto de partida originario que podría resumirse en la frase: “¡Nosotras las tratamos bien!”.

Para subir al cielo se necesita una escalera grande y otra chiquita

A la virtual carencia de investigaciones sobre el servicio doméstico en el Perú se suma una reducida disponibilidad de testimonios de las migrantes/empleadas; los trabajos publicados han sido escasamente analizados. Salvo una investigación de Alberto Ruté (1976) y el ensayo de Gonzalo Portocarrero (1993) sobre los veintitrés testimonios de trabajadoras domésticas del Cuzco, para los académicos peruanos los recuerdos testimoniales de estas mujeres, de su paso por cocinas y habitaciones ajenas, han aparecido desdibujados, como fragmentos de una épica de los migrantes en Lima, como en el estudio de Degregori, Blondet y Lynch (1986), o como un retazo más en la vida de dolor y sufrimiento de los y las pobladoras de los Andes, como en los testimonios de Asunta, la pareja de Gregorio Condori, un “cargador” cuzqueño (Valderrama y Escalante, 1979), y el de la versátil dirigente popular Irene Jara (Denegri, 2000).

La migración de los Andes a las ciudades de la costa, pero particularmente a Lima, ha sido considerada como una liberación subjetiva de los pobladores andinos, para quienes la decisión de migrar fue una inclinación por el cambio, por la ruptura tanto con la sociedad rural como con la tradición. En el Perú, desde la década de 1950, éste no fue un proceso esporádico sino masivo, continuo y global, que abrió el escenario a un cambio de campesino-indígena a poblador-urbano, a cholo emergente (Franco, 1991a). Para las mujeres migrantes, a esta huida hacia delante, que implicó salir de sus poblados de origen, y a la pretensión de dejar atrás la pobreza y de progresar, se le agregó la posibilidad de desprenderse de sistemas de control familiar y social sofocantes, de matrimonios “arreglados” y de las estrechas opciones de la vida rural, como lo sugieren las investigaciones de Rebolledo sobre las mapuches chilenas y los testimonios recogidos por Blondet y Denegri ya citados.

En los recuerdos de las pobladoras de un barrio periférico en Lima, su paso por el servicio doméstico aparece como un tributo obligatorio pagado al aprendizaje de códigos urbanos, un tránsito poco feliz pero necesario hacia su autonomía personal que, contrastantemente, se logra con el matrimonio y la fundación de una familia. La vida en la ciudad, pese a su dureza, contiene una

esencia de promesa que desdibuja el sufrimiento cotidiano y acentúa en el recuerdo la postración de la vida en el campo, al servicio de despóticos hacendados. Así, Asunta recuerda las golpizas de su madre y la tiranía de los gamonales en su condición de *ponga*, de hija de siervos en un latifundio cuzqueño en la década de 1940, hasta que, adolescente, un día decide que no puede más, y escapa hacia la ciudad: “que Dios me perdone, ese fue el día que abandoné a mi madre en este sufrimiento y me escapé al Cuzco” (Valderrama & Escalante, 1979: 99).

“Yo antes de viajar a Lima era idiota, era tonta”, asegura Irene, quien también unos cuarenta y cinco años atrás decidió abandonar su villorrio en su nativa Cajamarca, un departamento norandino, escapando de un compromiso nupcial arreglado sin su consentimiento con un hombre a quien ella temía. Pero Irene huye también de las duras condiciones del *pongaje* por las cuales tiene que trabajar en las minas de una adinerada familia terrateniente: desde los ocho años de edad chanca piedras en la mina para cumplir con la contribución en trabajo con que su familia retribuye el cultivo en las tierras ajenas; al paso del ingeniero y del patrón los trabajadores y campesinos se hincan de arrodillas y se sacan el sombrero en señal de respeto. En Lima, Irene Jara advierte que todos esos rasgos de servilismo desaparecen, lo cual la hace exclamar que sólo en la ciudad se respetan los derechos y las gentes son tratadas como “seres humanos” (Denegri, 2000).

Pero este tránsito a las ciudades no es fluido. No se trata sólo de algunos centenares de kilómetros que descienden hacia la costa, sino de un quiebre dramático en los hábitos cotidianos, en las comidas, en el lenguaje, en la vestimenta. Al encontrar por primera vez a un habitante común de la ciudad, Irene comenta: “En mi pueblo no había gente así, todos éramos de pollera, campesinas con llanque y sombrero. Por ejemplo vi que usaban ropa interior las mujeres. Eso también fue nuevo para mí. En mi pueblo usan un pollerón y un vestido, nada más. Sostén no usan, calzón tampoco usan y medias menos” (Denegri, 2000: 108). Así que la recién llegada Irene debe, con la ayuda de unos parientes, comprar nuevas y urbanas ropas para solicitar un empleo como trabajadora doméstica, desandando los pasos de miles de otras mujeres a lo largo de los siglos transcurridos: en el siglo XVII, algunos documentos dan cuenta que a las servidoras domésticas se les señalaba con mucho detalle la ropa que los contratantes les darían cada año, sus vestidos y calzados. Los salarios podían ser bajos, pero los detalles de la ropa que usarían estas nuevas cholas urbanas, quienes desvinculadas de su sociedad nativa iniciaban un largo proceso de aculturación, eran muy específicos (Glave, 1989: 357).

En las últimas décadas, la relación establecida por una feminista limeña con una empleada doméstica andina habría difuminado sus rasgos de vínculo con otra “étnicamente diferente” pues la trabajadora va rescribiendo, como en el *pentimento* los pintores, nuevos patrones culturales, lo cual hizo afirmar a una feminista entrevistada: “Yo nunca he tenido una andina en mi casa. Por supuesto que es migrante, que es andina, pero mi percepción de esa mujer no es la andina, ¡es la chola! Porque se quitó la pollera, porque habla bien el castellano, porque sabe leer y escribir, porque se viste como nosotros, porque va al cine como nosotros, y porque en medio de todo tiene parecidas aspiraciones que las nuestras. Probablemente sus aspiraciones y su mundo ideal, sea más parecido al

nuestro, que el que fue el de su madre en su comunidad. Si es así, esas mujeres ya tienen otro proyecto de vida, y entonces nuestra relación es con las cholas.”

Posiblemente los vínculos actuales de una feminista con una doméstica sean, como se afirma líneas atrás, con una mujer con aspiraciones semejantes a las suyas, pero no era ésa la situación hace algunas décadas, cuando la presencia de lo andino en las casas limeñas de los sectores medios estaba esencializada en la trabajadora doméstica. Buceando en sus recuerdos infantiles, las feministas peruanas, que fueron niñas en la década de 1950, recuerdan que las domésticas *estaban ahí, desde que una abrió el ojo* su memoria las recrea como su primer contacto con lo andino y como una relación de *mucha ternura y cariño*. Pese a los afectos infantiles, según una entrevistada, las empleadas de la casa eran personas percibidas como diferentes, “mujeres de la sierra, que venían de las haciendas, que tenían prácticas sexuales, alimenticias, de vestimenta, diferentes; comían en la cocina, con cuchara y en plato hondo”, por quienes de niñas emergía una enorme curiosidad: *entrar a sus cuartos, ver sus cosas, sus pertenencias* con quienes se tenía empatía. Algunas de las feministas entrevistadas coinciden en señalar que en sus hogares clasemedios la presunción de la disponibilidad del servicio, a cualquier hora del día y para cualquier tarea, era un *maltrato*, ejercido por sus madres o por los hermanos varones hacia la doméstica, aunque claro, esa comprobación “no hacía que yo, al día siguiente, tendiera mi cama o lavara mi ropa”, como concluyó una feminista.

Como lo recupera la historiadora María Emma Mannarelli, las casas limeñas de los grupos medios y altos a inicios del siglo XX separaban los dormitorios de los adultos de los de los niños, quienes compartían su espacio con las nodrizas y otras criadas. Las ayas se encargaban del cuidado de los niños, pues no era un símbolo de prestigio criar hijos y posponer por su atención las actividades sociales de las madres. En esos años, en Lima la maternidad no era una función que encumbrara a las mujeres y la crianza de los pequeños no infundía valor social, sino que al contrario, significaba que la familia no tenía recursos para contratar sirvientes (Mannarelli, 2000). Pese al esfuerzo de los médicos “higienistas” y a la prédica de las escritoras progresistas de inicios del siglo XX en procurar una educación directa de las madres, más moderna y pulcra que el cuidado de una nodriza, ésta ha sido una figura recurrente que penetra en los recuerdos de algunas entrevistadas y desubica, con su carga afectiva, sus compromisos políticos de diverso signo. Al respecto, y para concluir este acápite, un gráfico testimonio de una feminista: “Yo fui hija de “mamas”. Con mi mamá tenía una relación bastante más distante de la que podemos tener ahora con nuestros hijos, y además yo era la más chiquita de todas mis hermanas. Realmente yo me crié mucho con las “mamas” en la cocina. Pero, por otro lado, fui militante de izquierda, y entonces ahí elaboras tu relación con los pobres, diferente, y al mismo tiempo tenía a Rosa [su empleada doméstica] y con ella tenía una relación muy especial. Rosa es la “mama” de mis hijos que sigue hasta ahora conmigo, y con ella fue un poco la tensión de todas estas experiencias encontradas. Por un lado, era la “mama” de mis hijos, pero por otro lado podía ser potencialmente una “compañera”. Entonces imagino que es por eso que siempre he tenido tantos conflictos y tantos amores con ella, y ella también conmigo. Porque ella lo que quería es que yo fuera una patrona tradicional y quería

un tratamiento que no correspondía con la trayectoria que teníamos nosotros y con las expectativas de vida y de familia que teníamos. Entonces Rosa es el fusible de estas dos historias, mi historia como militante y mi experiencia infantil”.

“Así me siento menos culposa”: el buen trato

Independizadas de su familia de origen y enroladas en el feminismo, las activistas limeñas del movimiento vivieron su dependencia de las empleadas domésticas como una contradicción: si deseaban diferenciarse de sus madres, tener un trabajo asalariado fuera de la casa y asentarse como profesionales, el recurso era contar con un apoyo al trabajo doméstico. Pero como afirmó una de ellas, se advertía que “el servicio doméstico no es cualquier relación contractual, la mujer que tienes al frente es una oprimida, una miembro de un grupo no valorado dentro de las jerarquías de identidades del país y que está dentro de tu casa en una relación de servidumbre. Con el feminismo es una contradicción muy grande”. Estos contrastes fueron más evidentes cuando las primeras propuestas –y apuestas– del feminismo llegaron desde Europa y los Estados Unidos a las costas peruanas, con algunos de sus slogans, que no podían encontrar eco en las prácticas cotidianas de las feministas, como por ejemplo el de la “doble jornada”, expresión que alude al trabajo remunerado de la mujer y también al cumplimiento de las invisibles y devaluadas labores domésticas.

Para algunas investigadoras, hablar en el feminismo latinoamericano de “doble jornada” es repetir mecánicamente una consigna sin fundamento, pues el servicio doméstico la evita o mengua considerablemente sus efectos entre las mujeres de sectores medios, creando además una cadena de subordinación jerárquica entre la feminista y la doméstica que contradice la lucha por la igualdad, además de desestimular a los varones de una casa a compartir las tareas del hogar (Duarte, 1993: 178). Posiblemente por éstas y otras razones, la propuesta de consagrar al trabajo doméstico, y a nivel de la región, un día más en las efemérides feministas cayó en saco roto, como lo recuerda una entrevistada: “Nos sentimos empantanadas con el asunto del trabajo doméstico. Incluso planteamos, en el año ‘83 en el encuentro feminista [se refiere al II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Lima en 1983] que el 22 de julio fuera el día del trabajo doméstico, y la iniciativa no prosperó en América Latina”. De la misma manera como el empleo doméstico jugó un papel importante en la absorción de mujeres de bajo nivel educativo en el mercado laboral y fue también un vehículo de socialización para migrantes campesinas, esa abundante y barata mano de obra disponible, que posibilitó el acceso de las mujeres de sectores medios al trabajo remunerado, indirectamente neutralizó en América Latina la demanda por servicios estatales que, como las guarderías infantiles, facilitarían la salida de las mujeres al mundo laboral (Pereira, 1993).

Reiteradamente, la alusión a la relación patronal de las feministas con sus trabajadoras domésticas sintetiza dos conceptos que se pretenden complementarios. En primer lugar, el contrato con otras mujeres para que asuman las labores domésticas es considerado como un servicio “igual a cualquier

otro”, como aseguró una entrevistada: “Yo creo que es un servicio y como servicio es bastante legítimo. Así como si alguien tiene problemas con su auto lo lleva al taller, yo necesito que alguien en mi casa haga el arroz”. Una de las personas entrevistadas recordó que al recibir visitas de feministas norteamericanas en su casa, éstas se sorprendían al advertir que ella contaba con una doméstica que cocinaba y servía la mesa, pero la sorpresa de sus colegas habría sido producto de su incomprensión de la situación local, pues “ellas [las extranjeras] no llegaban a entender que es un servicio y que hay necesidad también de parte de las “muchachas” de encontrar un trabajo mejor que en otros lados, y en mi casa había condiciones mejores que en otras casas”. En los estudios recopilados por las investigadoras Chaney & García Castro (1993) sobre el trabajo doméstico en diversos países de América Latina y el Caribe, aparece constantemente la referencia al “buen trato” como uno de los paliativos al asomo de sentimientos de culpa de las empleadoras y como una prioridad, incluso sobre el salario, de parte de las contratadas. Y entre las feministas peruanas entrevistadas, las mejores condiciones laborales articuladas a la noción del servicio fueron también esgrimidas como una justificación a lo que se intuye como una contradicción o una inconsistencia. En opinión de una entrevistada, cuando sintió algún tipo de reparo por el asunto, éste fue descartado pues “siempre había el recurso de pensar que contar con el servicio me permitía funcionar, que hay ámbitos para cada uno, y que finalmente lo que yo les puedo dar, a las personas que trabajan en mi casa, es probablemente mejor de lo que le puedan dar los otros. No voy yo a cambiar el sistema”.

Desde las casas de las feministas, el “buen trato” también se expresa en una apuesta por la igualdad de formas con las trabajadoras domésticas. Algunas de las entrevistadas mantienen la norma que instalaron cuando fundaron sus propios hogares y pudieron romper con las costumbres de sus casas familiares, eliminando el uso del uniforme. Para otra feminista esta decisión no se mantuvo, pues en su opinión el uniforme de doméstica es necesario porque ellas usan para el trabajo en casa “una ropa horrible, vieja, desteñida, la chompa sin botones, incluso hay hasta una cuestión estética en pedir que usen uniforme. Yo he vivido toda mi vida con empleadas domésticas sin uniforme, porque era justamente esa representación de que el uniforme era ponerla en su sitio: “no seas igualada, tú eres la empleada”. Y por eso no les ponía uniforme, pero la verdad es que ya me liberé de esas presiones”. Las “presiones” por la democratización de las formas podrían también haber sido resistidas por las propias domésticas, o por lo menos por una de ellas, con quien “el uniforme fue toda la vida un punto de discusión fuertísimo y cuando yo tenía que concederle algo, era comprarle un uniforme nuevo. Su expectativa era ésa, tener el mejor uniforme de todo el barrio. Era un símbolo de status para ella, sin duda en relación con las otras “mamas”, y además correspondía con su rol de empleada doméstica; en su imaginario, ella tenía que aparecer más linda, más limpia, más cuidada y mejor protegida por su patrona y esto se expresaba hacia fuera, en el uso del mejor uniforme”.

Junto con la eliminación del uniforme, para algunas feministas, una de las expresiones de esta relación que se pretendió horizontal con las empleadas fue

compartir la mesa a la hora de las comidas: “Para mí, una cuestión principista era no tener empleada, pero cuando la tuve, el trato tenía que ser diferente: vamos a compartir la mesa, los platos, los cubiertos, etcétera, porque cuando yo era chica, ni hablar, en la casa de mi mamá tenían hasta sus propias cucharas y comían después que nosotros. Así que establezco estos vínculos de igualdad [con su empleada doméstica] en esas cosas aparentemente mínimas, el sentarnos juntas a la mesa es una forma de mitigar un poco la desigualdad y me hace sentir menos culposa”. No deja de ser curioso que se haya subrayado en las entrevistas la existencia de una cierta “sororidad”: algunas de las feministas que comparten la mesa con sus empleadas domésticas lo hacen sólo cuando están “entre mujeres” y no cuando están presentes la pareja, los hermanos o un hijo mayor.

Para la mayoría, compartir la mesa y eliminar el uso del “uniforme” en tanto marcador cultural y social, fue uno de los cambios –en relación a sus madres, a la generación anterior– cuyo origen es impreciso: ¿fue la influencia del feminismo o de los compromisos de la militancia de izquierda?. Como intuyó una entrevistada: “Creo que en esos tiempos, más que una identidad feminista lo que estaba en juego era retar un orden que jerarquizaba, que ponía al explotado en un nivel inferior”. No obstante, varias de las que un par de décadas atrás tendieron esos puentes con sus empleadas domésticas fueron abandonando esos gestos igualitarios, con el razonamiento implícito de que estarían creando islas de horizontalidad que no eran acogidas ni por su entorno inmediato ni por algunas de las empleadas. Uno de los argumentos esgrimidos fue la “violencia” tácita en una situación artificial: “Yo nunca tuve una casa grande. Comía con mis hijos, de preferencia en la cocina o en el patio que era el lugar común, y con la empleada. Pero tenía problemas cuando iba con mis hijos donde mi mamá. Y allí ella [la doméstica] se sentaba en la cocina y nosotros en el comedor, porque a mi mamá no le entraba en la cabeza que se siente con nosotros. Entonces yo sentía la violencia que se estaba provocando, pero no podía hacer otra cosa, y me di cuenta que [al persistir en compartir la mesa] era exponerlas a una situación que no era la mejor”.

Las cosas fueron cambiando. De un lado, por la sombra regresiva de las madres sancionando gestos incompresibles de sus hijas para con las empleadas, pero también por el “envejecimiento” de la familia pues, como aseguró una entrevistada, los hijos ya adolescentes estaban socializados con las prácticas de otros hogares que mandaban a las empleadas a la cocina, y ellos pretendían una intimidad familiar a la hora de las comidas que no encontraban con la “muchacha” compartiendo la mesa. Y así: “era muy violento para ellas [las empleadas] sentarse en la mesa. Comían ellas mejor, más cómodas, solas en la cocina, después de que todo el mundo se había ido. Yo lo entendí, estaban muy arrinconadas, con cara de “qué hago yo acá”. No era cómodo para ellas”. Los signos de igualdad entre las mujeres se diluirían también en las resistencias de las otras, las domésticas, que se niegan a un rescate que las violenta e incomoda. En otras palabras, según algunas de las entrevistas, las omisiones para romper las jerarquías entre mujeres se deberían también a los muros invisibles levantados por siglos de sumisión. Al respecto, una feminista comenta la negativa de su empleada doméstica a compartir la mesa: “No, de hecho es algo que jamás aceptó ella, la incomodaba mucho. Ella es una mujer

que viene de una familia de pongos de una hacienda de Cuzco, entonces era quebrarle mucho los esquemas pretender sentarla a la mesa conmigo”.

Las madres o los hijos, pero también otras amigas –incluso feministas que no compartían este cambio de normas– llegaron a sancionar esa práctica, como lo recuerda una de las entrevistadas a propósito de sus compañeras del movimiento en la década de 1970: “Simplemente, eso me parecía a mí atroz, porque las mujeres [las trabajadoras domésticas] se sienten incómodas. Además comen asquerosamente, con cuchara y todo, y se te revuelve el estómago de ver cómo comen. Yo me sentía “recontra” incómoda”. Este desasosiego sería entonces compartido por ambos grupos de mujeres. Unas, tratando de desprender el anclaje de subordinación en el que quedaron fijadas las domésticas en sus contactos infantiles, pero finalmente rendidas ante la imposibilidad de coser solidaridades feministas en torno a las comidas pues, para retomar la metáfora de Mary Douglas ya citada, en el orden de esa casa la doméstica es como un zapato sobre una mesa, sucio, fuera de lugar. Y otras, las *pongas* ator-nilladas en su servidumbre y resistentes a los gestos de salvataje que las feministas les tendieron desde la otra orilla para escalar invisibles barreras.

Pero más allá del rechazo social que se guarece en los “modales impropios”, y en donde se agazapa una brecha racial y cultural que ni el feminismo pudo saltar, emerge en los testimonios recogidos un sentido común que se asienta en el Perú –no en vano sede del reino de los Incas y cabecera del Virreinato español– respecto de las estáticas e inamovibles posiciones que determinan a los individuos desde su nacimiento y a la inviabilidad, por tanto, de la mezcla entre grupos sociales diferentes. Es la “clase”, como lo denomina Susan *darling* personaje central de la novela “Un Mundo para Julius” de Alfredo Bryce, o la “cuna”, como lo recuerda la mamá del protagonista del relato “Yo Amo a mi Mami” de Jaime Bayly, repitiendo un gesto infinito que siglos atrás aludió a la pureza de la sangre española como elemento clasificador de categorías sociales en la colonia y a la nobleza nativa cuyas prerrogativas se acrecentaban con su cercanía a los Hijos del Sol.

Así, no es de extrañar entonces la sincera prosa de uno de los más notables narradores contemporáneos, Julio Ramón Ribeyro, quien perteneciendo a una antigua familia de Lima, vivió por varias décadas en París y desde ahí, recreó al Perú en sus relatos. En 1975 el escritor publicó sus “Prosas Apátridas”, una de las cuales recuerda cómo, cenando de madrugada en una fonda con un grupo de obreros, advierte que lo que separa a las clases sociales “no son tanto las ideas como los modales”. El estaba de acuerdo con lo que esos hombres hablaban y habría podido respaldar la huelga que planeaban, pero lo que los alejaba “irremediablemente era la manera de coger el tenedor, y su forma de mascar, de hablar, la vulgaridad de sus ademanes” pues esas forman creaban un “abismo más grande que cualquier discrepancia ideológica”. El escritor, asegura, hubiera comido su bistec mejor frente a un “oligarca podrido, pero que hubiera sabido desdoblar correctamente su servilleta”. Para Ribeyro, los modales son un *legado* y llama la atención sobre la inutilidad del gesto de los *huachafos* que en el Perú son quienes tratan de *saltar de una clase a otra* a través de la imitación de los modales, lo cual “los expone generalmente al ridículo. Pues los modales no se calcan, sino que se conquistan, son como una acumulación de capital, un producto, fruto del esfuerzo y la repetición, tan válido co-

mo cualquier creación de la energía humana. Son el santo y seña que permite a una clase identificarse, frecuentarse, convivir y sostenerse, más allá de sus pugnas y discordias ocasionales” (Ribeyro, 1986: 81-82). No hay resolución entonces, porque el capital acumulado de las buenas maneras, aquello que facilita la contraseña, detecta las suplantaciones. Ante esto, Ribeyro sólo propone una salida, una auténtica revolución que *nivele* los modales inventando otros, *más naturales y soportables*

Una verdadera profesional

En los primeros años de la segunda ola del feminismo peruano, se adoptaron algunas estrategias para vencer la inconsistencia de su relación con el servicio doméstico: “Nosotras sabíamos que como feministas era una contradicción [contar con servicio doméstico] así que nuestra opción fue la “profesionalización”, darles seguro social, atención médica, horario de trabajo”². Los otros cambios, como ya se mencionó, se establecieron con relación al “buen trato”, pues al igual que lo sugieren las investigaciones ya citadas de Rebolledo para las mapuche y las de Azeredo para las trabajadoras domésticas negras en Brasil, en el Perú las feministas subrayan que la relación que se establece con sus domésticas migrantes andinas es de afecto y de familiaridad. Como aseguró una entrevistada, en tanto se optara por proveer condiciones de trabajo adecuadas y por reconocer la calidad de trabajadoras de las domésticas, se iría desvaneciendo su condición de *muchachas*, lo cual fue también *en defensa de nuestra conciencia de culpa*. Finalmente, articulada a un discurso de derechos, la resolución de esos conflictos internos pareciera resumirse en una conciliación: “Mi feminismo en relación a mis empleadas, ha ido más por el lado de interesarme por ellas, por sus hijos, darles un buen trato, tratar de respetarles sus derechos, sus salidas, de tener una relación profesionalizada, o sea ellas cumplen un trabajo y yo les pago”.

Según algunas investigaciones, en América Latina la profesionalización del servicio doméstico fue un intento de quitarle su pátina de servidumbre, pero incluso esa pretensión mantuvo intocada en la práctica la prédica feminista de la división sexual del trabajo, en la medida que permitió el descargo, desde las feministas, de las tareas domésticas en otra mujer, creando así una nueva cadena de subordinación. Pero además, convertir a las trabajadoras domésticas en “profesionales” es un intento que se hace en –y con los recursos privados de– cada unidad familiar, pasando por el albedrío de las patronas y generando, por tanto, respuestas privadas desiguales (León, 1993: 283).

Otro intento de mitigar la desigualdad fue el apoyo, desde los nacientes núcleos feministas, a la sindicalización de las trabajadoras domésticas. En Brasil, según refiere una investigadora, dos décadas atrás las confluencias entre organizaciones de sirvientas y feministas fueron experiencias frustradas: la lucha de las empleadas domésticas chocaba contra los intereses de las feministas. Las primeras estaban resentidas por identificar a las segundas con un grupo social que las oprimía cotidianamente, y mientras las mujeres del movimiento encontraban en el trabajo remunerado una cierta “liberación” que podían realizar con alguna facilidad por contar con empleadas, para ellas éste era una obligación necesaria para la sobre-

vivencia (Pereira, 1993). Dos sindicatos de trabajadoras domésticas existían en la ciudad de Lima hacia 1970, y los primeros centros feministas entraron en contacto con ellos apoyando un espacio que, aunque reducido por el número de adherentes, permitía transmitir información básica sobre legislación y sobre *cómo negociar mejor con la patrona* como recordó una de sus animadoras. Pero la permeabilidad hacia las ideas feministas viajaba con distintas intensidades y, en lo que respecta a las empleadas domésticas, fue motivo de varias tensiones: una de las feministas voluntarias había organizado un grupo con mujeres que en ese tiempo fueron calificadas de “mayores”, pues estaban alrededor de los cincuenta años de edad. Como lo recuerda una protagonista de ese tiempo, “el colectivo de estas mujeres llevaba funcionando como ocho meses y colaborábamos en muchísimas cosas, hasta que decidimos apoyar una movilización por las calles del Sindicato [de Trabajadoras del Hogar] y se fueron todas, pues nos dijeron que estábamos “soliviantando” a las cholas y se armó una discusión muy interesante que tenía que ver con la clase social pero también con este desprecio a las migrantes. Era racismo puro”. Y hasta ahí llegó la colaboración entre las feministas de este grupo diverso.

El feminismo, aseguran, trajo consigo un cambio en las conductas individuales de las activistas del movimiento respecto del servicio doméstico. Pero lo que se pretende mostrar, hilvanando anécdotas y recuerdos de algunas de las líderes del movimiento que concedieron los testimonios recogidos en estas páginas, es que pese a los esfuerzos y a los intentos de alivianar las conciencias, los espíritus conversos de las feministas no pudieron sustraerse a las escisiones implícitas en la historia nacional. Los indigenistas de inicios del siglo XX arguyeron que levantaban su voz en defensa de quienes no la tenían, y convirtieron la imagen del indio en un emblema que les facilitó un lugar en el escenario político local, perfil que en muchos de ellos contrastaba con la relación cotidiana de servilismo a la que tenían sujetos a los indígenas de sus casas y sus haciendas. Este contrapunto no tuvo resolución feliz en el paso del tiempo como tampoco lo tuvieron las protagonistas del feminismo, al no poder subvertir el inmovilismo de los roles de las trabajadoras domésticas en sus espacios cotidianos. Quizá porque en ambos casos estamos ante una suerte de laberinto sin Ariadna: los hilos de la madeja están en otras manos, tejiendo en silencio su propia historia.

Notas

1 Estos recuerdos no parecen privativos de las mujeres. El escritor Fernando Ampuero (Lima, 1949) reflexiona en su artículo “La Teoría de la Malagüa. Narradores Peruanos de Fin de Siglo”: “Mi lado andino, como en la mayoría de los limeños cuya infancia transcurrió en los cincuenta, fue nutrido por los viajes turísticos a la Sierra y sobre todo, por las historias que oía de boca de las empleadas domésticas. Estas últimas, desde luego, dejarían en mí huellas indelebles. La familiaridad que tuvimos los limeños como yo con el mundo andino se debió fundamentalmente a aquellos contactos entrañables con las nodrizas, las amas y las empleadas domésticas que nos han acompañado toda la vida” (El Dominical, Suplemento Cultural del diario El Comercio, Lima, 14.11.99).

2 La primera ley progresista para reglamentar el trabajo doméstico fue dictada en el Gobierno Militar de Juan Velasco en la década de 1970; en ella se establecía la denominación de “trabajadoras/empleadas del hogar” para las criadas, con un énfasis en su condición laboral para contrarrestar la noción de servidumbre, la obligatoriedad de los seguros y beneficios sociales (jubilación, atención médica, vacaciones, etc.), aunque no se determinaba la duración de la jornada de trabajo diaria.

Barrig, Maruja. Capítulo 4: El color de los mitos. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.

Acceso al texto completo:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p5.pdf>

Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 5

El color de los mitos

La imagen de un indio feroz y canibal, traicionero y sucio, sobrevoló las mentes de los criollos ilustrados del siglo XIX, desparramándose en las representaciones del poblador común de estos tiempos, algunos de los cuales hicieron suya la concepción de un indígena esencializado en su pobreza e ignorancia. Pero en la otra orilla, los naturales de estas tierras nos saludan, altos y altivos en sus murallas incas, musculosos y felices con su arado, encerrados en los bronce y los óleos de los artistas indigenistas, preservados de los vicios individualistas que percolan desde el mercado y el capitalismo a las empobrecidas ciudades del Perú. Ambas imágenes son figuras silueteadas en parantes de cartón y madera que no dialogan, quizá porque son ficticias, quizá porque han sido pintadas por manos ajenas. Al frente de la representación de un indígena postrado subsiste otra, una visión idílica que rescata en los textos y el folklore la efigie de *indómitos incas*, antiguos peruanos que edificaron un imperio y una cultura en un vasto territorio. ¿Quién construyó la otra versión de los indios?

Cuando a inicios del siglo XVII Garcilaso de la Vega publicó sus “Comentarios Reales de los Incas”, se echó a rodar una interpretación que no sólo inmortalizó una arcadía en los Andes, producto de la acción civilizadora incaica sobre los bárbaros pueblos que habitaban tan extensas tierras, sino que homogeneizó a las diversas culturas pre-incas en una falsa síntesis de lo andino como una nación y un territorio, representación que uniformizó las diferencias y que subsiste hasta nuestros días. Desde Garcilaso se congeló una identidad equívocamente común inserta en un pasado armónico que, un siglo después de la publicación de su libro, alimentó las revueltas de la nobleza indígena contra los españoles. La restauración de los derechos de esta élite nativa despojada por la corona española se ha mantenido latente con otros actores en el campo de batalla; otros campos y otras batallas libran quienes hoy apelan a la pureza del mundo andino, tan simbólico como idealizado fue el Imperio de los Incas. En concordancia con la hecatombe ocasionada por la conquista y el largo período colonial, lo ajeno al paisaje andino será considerado desde entonces como una in-

vasión, un factor contaminante que debe ser expulsado como un cuerpo extraño, pues al igual que aquellos hombres blancos y barbados, montados en caballos y disparando sus arcabuces, puede desencadenar una catástrofe.

Es el “Mundo al Revés”, se conduce varias veces el cronista indio Guamán Poma de Ayala, que también a inicios del siglo XVII escribió una larga carta al rey de España lamentando los excesos que sus representantes cometían en estas tierras. Las decenas de ilustraciones que apoyan su carta, conocida como Nueva Corónica y Buen Gobierno (1613), muestran imágenes de hondo sufrimiento en las lágrimas delineadas en los rostros de los nativos. La indignidad de ese dolor sólo podrá terminar dividiendo territorios –los españoles en España, los africanos en Guinea, los peruanos en el Perú– y neutralizando el mestizaje, asegura Guamán Poma. ¿Cuál habría de ser el desenlace de esa ansiada restauración si seguían multiplicándose los mestizos? ¿Dónde ubicarlos en la organización social del territorio rescatado? No eran ni lo uno ni lo otro, como los ratones ciegos y con alas, los murciélagos, que según escribió en el siglo XIV el Arcipreste de Hita eran rechazados por las aves y por los roedores.

Los mestizos no fueron muy bien vistos por los defensores de los indios, los indigenistas, aunque fueran mestizos ellos mismos. Ladinos, en dos de las acepciones que el diccionario le atribuye a esa palabra, por taimados y porque hablaban otra lengua además de la propia, se distanciaban de su vertiente humillada y eran obsecuentes con los rasgos de su lado dominante. Pero el mestizo denotado por los escritores indigenistas del siglo XX podría trascender a sí mismo para representar el peligro avizorado por Guamán Poma: la pérdida de los sujetos que encarnen la amenazada identidad de lo peruano. Si un indio se convierte en un mestizo al cambiar su ropa y su calzado tradicionales, se estrecha el margen de reconstitución de la cultura propia, legado que hoy se deposita en los campesinos de los Andes e imagen que alienta a los nuevos “andinistas”, muchos de ellos contrastantemente, promotores de organizaciones de desarrollo rural.

La búsqueda de la pureza de lo andino se convierte así en una inútil y sesgada exploración de las raíces del ser peruano, subrayando los prejuicios frente a los elementos foráneos que penetran en un mundo supuestamente autárquico, degradándolo. Y en esa indagación muchas veces se mantiene la dicotomía propuesta por los defensores de los indios, que le asignan a éste las virtudes que niegan a quienes no lo son.

El bien perdido

*“Y con la memoria del bien perdido siempre
acababan su conversación en lágrimas y llanto,
diciendo: “Trocósenos el reinar en vasallaje””.*

Garcilaso de la Vega,
“Los Comentarios Reales de los Incas”

Para algunos historiadores, con la publicación de Los Comentarios Reales de los Incas en 1607 se ofreció al público europeo una historia alterada y nove-

lesca del imperio incaico: una versión idealizada que acentuaba las semejanzas entre éste y la civilización romana, y que pese a diferir de las versiones de otros cronistas, fue acogida y recibida como una descripción real y autorizada. En ese momento, su circulación en el Perú fue tan escasa como grande fue el impacto de su segunda edición en 1723. Más de un siglo después, los descendientes de la nobleza indígena, con una buena educación que les permitía leer español y latín, asumieron la obra de Garcilaso como un referente para sus responsabilidades frente a la comunidad indígena. Lo que Los Comentarios Reales transmitieron fue la imagen de un imperio incaico unificado, poderoso y benevolente, en la cual desaparecen tanto las tradiciones locales como las revueltas contra los incas desde las aristocracias regionales sometidas al imperio. Garcilaso anula la importancia de los desarrollos previos, y presenta a los incas como quienes introdujeron los dioses, la agricultura y un sistema de organización social y política que de alguna manera “prepararon” a los bárbaros por ellos conquistados, para la llegada de los españoles y para una nueva religión (Rowe, 1976: 25-35; Burga, 1988: 299; Spalding, 1974: 187-189).

En opinión del historiador Alberto Flores Galindo, Los Comentarios Reales estaban destinados a enfrentar la leyenda negra de algunos cronistas que tildaban a los incas de tiránicos y usurpadores pues habrían extendido su imperio a la fuerza; con ese dominio carente de legitimidad, la conquista de los españoles lo que hacía era entonces reparar una injusticia. Por eso el insistente argumento garcilasiano de que antes de los Incas no existía civilización en los Andes, y que los pueblos que se iban incorporando al Imperio eran persuadidos de los beneficios que de ello se derivaba, y no forzados a someterse mediante la crueldad de una guerra. El elogio a los incas era una crítica velada a los españoles. Los Comentarios Reales encerrarían la sugerencia sutil de que los legítimos herederos de este imperio eran los incas y sus descendientes, y los españoles, por tanto, unos usurpadores, lo cual dejaba abierta la posibilidad de la restitución del imperio a sus legítimos gobernantes. Tupac Amaru II tuvo a Los Comentarios Reales como un libro que lo acompañó en su rebelión contra la colonia en el siglo XVIII y la tesis de la recuperación imperial penetró en la cultura oral (Flores Galindo, 1987: 55-59). Como asegura Rowe en su ensayo glosado, la influencia de este libro de Garcilaso fue de tal magnitud en el movimiento nacionalista indio, que en 1782 el rey de España ordenó recoger todos los ejemplares que existían en América.

Karen Spalding afirma, en su estudio ya citado, que la élite cuzqueña se sirvió de esta visión del Incanato como una sociedad próspera, unificada y pacífica antes de la llegada de los españoles, pues le suministró una tradición histórica común, y una fuente de orgullo para sí misma y para todos los miembros de la sociedad india. La esperanza y la apuesta por otro mundo distinto, con otras condiciones de vida, habrían de gatillar la rebeldía de aquellos que compartían la discriminación por la ley española, pero sin perturbar la jerarquía de autoridad y rango de la sociedad indígena, de la cual esta élite se beneficiaba.

La idea de un hombre andino, inalterable en el tiempo y con una totalidad armónica de rasgos comunes, expresaría entonces la historia imaginada o de-

seada, pero no la realidad de un mundo demasiado fragmentado, como asegura Flores Galindo. Para el autor, de esta forma se abrió paso a la utopía andina, proyectos que pretendían enfrentar esta realidad de dependencia y fragmentación, buscando una alternativa en la reificación del pasado, la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del inca como una solución a los problemas de identidad. En este registro inscribe Flores Galindo su interpretación sobre el hallazgo, entre 1953 y 1972, y en diversos poblados rurales de los andes peruanos, de quince versiones de la historia del Incarri (Inca rey), en alusión a Tupac Amaru I decapitado por el Virrey Toledo en 1572: según estas historias la cabeza enterrada del Inca está reconstituyéndose, articulándose con su cuerpo, y cuando este proceso termine, el Inca emergerá para acabar con esta época de confusión (Flores Galindo, 1987:18).

Con una versión menos escatológica que la resurrección del Inca, casi 1.700 estudiantes del último año de la escuela secundaria, entrevistados en 1985 en nueve ciudades peruanas sobre cuál había sido la época más feliz en la historia del Perú, consideraron mayoritariamente (84%) que fue el Imperio Incaico. Estos altos porcentajes, sin distinción entre hijos de profesionales y de obreros, ni entre alumnos de colegios públicos y privados, fueron casi absolutos (92%) en dos emblemáticas ciudades en la historia incaica: Cuzco, la capital del Imperio, y Cajamarca, donde el Inca Atahualpa fue capturado y ejecutado por los conquistadores españoles (Portocarrero y Oliart, 1989: 138). La investigación realizada por dos académicos peruanos sobre las visiones del Perú desde la escuela, incluyeron un análisis de los principales textos de historia escolar y entrevistas a profesores, información con la cual concluyeron que en los libros de historia existía una continuidad en la imagen paternalista y benefactora del Imperio Incaico, postulado como patrimonio común de los peruanos, y una convicción en los maestros sobre la existencia de orden, estabilidad, bienestar común y autonomía económica en esa “época dorada” (Portocarrero y Oliart, 1989: 89; 113).

Con la persistencia de esta representación no es preciso entonces abundar en la amalgama que ella ofrece entre un mundo andino erigido como legítimo heredero de tan nobles empresas civilizadoras, y la desautorización de los bárbaros que atentaron contra aquél, calificativo que por extensión podría ser aplicado a todos los extraños. Así lo recuerda, por ejemplo, un cuzqueño contemporáneo que relata cómo se edificó el “cuzqueñismo”, una concepción por la cual Cuzco es una suerte de “pueblo escogido”, fuertemente “incanista” –por denominar de algún modo la visión idealizada del pasado incaico y revestida de un cierto mesianismo–, y cómo los 500 años del descubrimiento de América fueron la ocasión para agudizar una vorágine de reivindicación nativa, con sus ritos folklóricos, himnos y banderas, la construcción de fuentes de agua y de un ciclópeo monumento a Pachacutec, subrayando en el Cuzco un ingrediente chauvinista que es casi xenófobo (Nieto, 1995: 116; 131).

Prohibidas las mezclas

“Gusanos perdidos en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición que es el poblacho mestizo, los hombres asoman a ratos a la superficie”.

Luis E. Valcárcel, “Tempestad en los Andes”

Entre 1612 y 1616, el ya anciano indígena Felipe Guamán Poma de Ayala escribe al rey de España una crónica que pretende develarle la verdad oculta por sus representantes en estas tierras, acerca de los abusos y humillaciones a las que se somete a los nativos, avanzando incluso más allá, al aconsejar al monarca sobre cuáles pueden ser las mejores maneras de gobernar en sus dominios. Guamán Poma se reclama de estirpe noble, aunque no perteneciente a la élite cuzqueña, en cuyas manos ha perdido al parecer tierras y riquezas que espera ver restituidas. Su extenso relato, que ha merecido serios análisis desde que fue descubierto algunos siglos después de ser escrito, contiene entre otras, sus preocupaciones porque “los indios se acaben”. En el modelo estático de sociedad que Guamán Poma propone, las personas se casan entre iguales y la movilidad social queda excluida, primando en la selección la pureza de la sangre. No es sólo un mundo inmóvil y jerárquico, sino también cuidadoso de la separación entre dos ámbitos, el quechua manteniendo su pureza en el camino de la restauración pre-hispánica (Ossio, 1973: 173; Vargas Llosa, 1996: 245).

El cronista, nacido alrededor de 1535, ha viajado por el Perú y contemplado con preocupación las mezclas raciales aún más coloreadas en Lima, por la presencia de los esclavos africanos. Entonces, no es sólo “un mundo al revés” lo que sus ojos aprecian en la dominación de un pueblo nativo que ha trastocado su alegría en lágrimas, en los abusos sexuales de hombres quienes, como los sacerdotes, deberían santificar a dios, sino en las mutaciones de los indios que se trasquilan el pelo para parecer españoles, y escapar así del servicio forzado en las minas. Algunos indios se casan con mestizas para evadir los tributos, y los mestizos buscan el matrimonio con indias para acceder a sus tierras y arrebatarles sus propiedades, se escandaliza el cronista. La multiplicación de mestizos y mulatos, que Guamán Poma censura, pretende ser conjurada por su propuesta de una división territorial: cada grupo racial debe vivir en su propio territorio y reinar en él (como los africanos en Guinea), pero ante la urgencia de una solución transitoria, los blancos, mestizos, negros y mulatos deben permanecer en las ciudades, sólo los indígenas vivirían en el campo. En opinión del historiador Manuel Burga, lo que el cronista denuncia y critica es la ruptura de un orden racial, político y social, y su oposición a las mezclas obedecería más a un criterio de pureza del orden tradicional antes que a un afán racista o endogámico (Burga, 1988: 251-264).

En su famoso alegato contra los indigenistas, conocido como “Nosotros, los Indios”, el prominente hombre de negocios cuzqueño José Angel Escalante, quien llegara a ser parlamentario y ministro, escribe en 1927 en defensa de “su” raza, inscribiéndose en la tradición de la pureza racial inaugurada por Guamán Poma. El indio, asegura Escalante, pese a la dominación de siglos,

“está entero. Se ha conservado puro, en la integridad de sus máximas cualidades étnicas”. Se sorprende entonces Escalante de las herejías que pretenden “mejorar” a los indígenas con el cruce de otras razas, lo cual sería un crimen de “leso-peruanismo”, y continúa: “Si la raza indígena es la raza más grande, más fuerte, más sana, más llena de virtualidades morales y de potencias físicas que hay en el mundo. Si el porvenir del Perú, la salvación de la Patria, si el predominio de América están precisamente vinculados al papel histórico que va a jugar esa raza en los destinos de la humanidad, conservándose pura e incontaminada”. Todas las mezclas son para Escalante un símbolo de la degeneración humana, condenadas a desaparecer, pues su debilidad las hace vulnerables a la reciedumbre de las altas montañas de la sierra peruana. Ahí, sólo los fuertes sobreviven: “Es el indio quien va a absorber al mestizo, al cuarterón, al chino-cholo, al mulato, a todas las variedades de injertos que en la Costa se han dado, excluyendo después, por acto de fuerza o por selección natural, a las demás razas claudicantes y degeneradas que encontraron ambiente hospitalario tan sólo en la Costa, nunca en la serranía hermética e impropicia a toda bastardía y a toda contaminación” (José Angel Escalante, diario La Prensa, Lima, 3 de febrero de 1927, citado en Aquézolo, 1976: 44-45).

Quizá comprensible a inicios del siglo XVII –y desde su particular posición entre los caciques regionales que esperaban ver sus derechos restituidos por la corona española–, el reclamo de incontaminación racial de Guamán Poma revivió siglos después, inusitadamente, entre los defensores de los indios. Uno de los tácitos anhelos de la propuesta del movimiento pro-indígena de las primeras décadas del siglo XX fue el mantenimiento de la castidad de las mujeres indias, quienes no debían “mezclarse” con el invasor. Úteros puros son la garantía de la pureza de la raza, y también de su salvación, en opinión de José Frisancho, un ex-vocal de las Cortes de Cuzco y Puno, quien alarmado por la vesanía de los caballeros y el embrutecimiento de los indios, escribe en la década de 1920: “Tal vez en medio de ese espectáculo pavoroso sea posible encontrar una frágil criatura que guarda reservas de energía morales, capaces de despertar otras, pujantes, en porvenir propicio. Es la mujer. La noble víctima de las aberraciones del hombre. Viéndola, muchas veces, traspasada de dolores por la felonía del mundo abyecto, o por la incomprensión de los sátrapas que la desdeñan, hemos recobrado la esperanza en la redención gloriosa de la raza” (Frisancho, 1928).

La antropóloga Patricia Oliart (1991) recorre la formación cultural de esta concepción, como una de las claves de la dominación de las mujeres, proponiendo una nueva lectura de ciertos productos culturales que se habrían iniciado con la Crónica de Guamán Poma de Ayala: “y las indias paren mestizillos y ansí no pueden multiplicar los indios y se acaban... y las dichas mestizas son mucho más peores para las dichas indias...de [las mestizas] aprenden todas las dichas indias de ser bellacas e inobedientas, no temen a Dios ni a la justicia como ven todas las dichas bellaquerías, son peores indias putas en este reino y no hay remedio” ([1613] 1980: 414, citado en Oliart 1991). Algunos indigenistas cuzqueños de la década de 1930, inspirados en una supuesta virtud sexual de las indígenas, escribieron poemas que alababan su pureza y castidad (De la Cadena, 1997: 11). Su paradigma es la mítica doncella Kori Ojlo quien, a diferencia de otras muje-

res que “desfallecían de deseo” ante el conquistador, prefirió la muerte antes que “traicionar a su raza”. Su sacrificio marcó una senda de valores que reivindican la sangre india, como lo describió el indigenista Luis Valcárcel con encendida emoción: “Ha revivido Kori Ojlló en los Andes. Allí donde el indio torna a su pureza precolombina, allí donde se ha sacudido de la inmundicia del invasor; Kori Ojlló vive, hembra fiera a la que el blanco no puede ya vencer. El odio más fuerte que nunca inhibe la sensualidad latente, vence todas las tentaciones y la india de los clanes hostiles prefiere morir a entregarse”. Pero ésta no será una decisión sin cálculo, pues si se entrega al hombre extraño, sobre ella se ciernen el exilio y la muerte. Así se sella la amenaza pues, prosigue Valcárcel: “Qué asco si cede. Será proscripta del ayllu. No volverá más a su terruño adorado. Hasta los perros saldrán a morderla. La india impura se refugia en la ciudad, carne de prostíbulo, un día se pudrirá en el hospital” (Valcárcel [1927] s/f: 84-85).

Como lo recuerda Stavig (1996: 53) a propósito de las mujeres que entablaban relaciones con los españoles en el Cuzco colonial, ellas no tenían demasiadas opciones: las mujeres indígenas (comunes, no de la nobleza) que tuvieron relaciones sexuales con tales hombres estuvieron en franca violación de las normas de su sociedad, y se convirtieron en parias, o por lo menos nadie quería casarse con ellas. En una sociedad colonial como la del Perú de esos tiempos, la diferencia entre una mujer que voluntariamente tenía relaciones sexuales con un español, y otra que pensaba que no era prudente negarse o resistir sus avances sexuales, puede convertirse en un área muy gris para entender los comportamientos; y posiblemente las mujeres eran juzgadas injustamente en este segundo caso, sin considerar las atenuantes respecto del temor y la imposición que esa relación implicaba. Pero era la castidad de las mujeres frente al extranjero lo que contaba, y ésta se defendía con la vida. El mestizaje constituyó un desorden para Guamán Poma y decenas de sus imprevisibles seguidores. Quizá porque mientras el orden implica una restricción, una selección limitada de elementos, el desorden, al ser ilimitado, destruye la configuración simbólica de una sociedad. Como asegura Douglas, la contaminación sexual aparece como un temor ante la imposibilidad de mantener rectas las líneas internas del sistema (Douglas, 1991: 106; 164-165).

En defensa de los indios

Escapa largamente a la intención de estas páginas pretender una síntesis interpretativa de los diversos movimientos de defensa de los indígenas en el siglo XX y de la forma como sus alegatos se inscriben sea en el tutelaje hacia los indios, sea hacia el rescate del pasado incaico como fuente legitimadora de su condición de herederos y portavoces de la identidad nacional enraizada en los Andes.

Sin embargo, tres apuntes referidos a los indigenistas podrían sumarse a los marcos propuestos en la indagación sobre las representaciones sociales aún prevalecientes entre quienes se erigen hoy como defensores de la autarquía andina. El primero de ellos se refiere a las motivaciones del indigenismo

de las décadas de 1920 y 1930, en donde confluyen el indigenismo literario, que como aseguró José Carlos Mariátegui tiene fundamentalmente un sentido de reivindicación de lo autóctono¹, y el compromiso social pues, afirmó Mariátegui, el indigenismo es socialista dado que “el socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas, la clase trabajadora son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería pues, peruano, ni sería socialismo si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”². Según un análisis del movimiento indigenista en la década de 1930, en el Perú, el movimiento político *indígena* fue sobre todo una metonimia de *campesino*, y en su dimensión cultural lo *indígena* fue una metonimia de *autóctona*, lo cual formó nuevos núcleos de sentido. En esos años, esta tendencia se manifestaba como un rechazo al centralismo limeño y su acentuado hispanismo. En el arte, este indigenismo fue el intento de capas medias y altas por rescatar un espacio postergado, una suerte de justicia cultural que pretendía remediar el olvido de lo andino, un mundo sin dimensión de conflicto en tanto lo indígena existía en una esfera cultural esencialmente autárquica, y sus valores, positivos desde la partida, no necesitaban defensa alguna (Lauer, 1997: 13; 36).

Pero ¿quiénes eran estos voceros de los indios? En opinión del psicólogo Carlos Franco, los indigenistas de provincias de la década de 1920 se solidarizaron con el desprecio que había signado la vida de los indígenas, pues ellos mismos eran intelectuales marginados de los usos cortesanos del Estado oligárquico; eran tratados como indios sin serlo. Estos intelectuales presentaron un indio abstracto, desocializado e intemporal, colocando al costado de esa figura la tenebrosa y amenazante representación de los mestizos. Esto, considera Franco, fue una huida de sí mismos, pues los indigenistas eran mestizos. No obstante, al auto-atribuirse la representación de los intereses de los indios –se convirtieron en traductores o “intelectuales orgánicos” de los pobladores del Ande³– fueron entonces los indigenistas quienes ingresaron al escenario social y político del país, y no los indios (Franco, 1991b: 61-65). Esta actuación no podía pasar desapercibida, y fue respondida no por un indígena sino por José Ángel Escalante, un periodista y congresista cuzqueño que se reclama insólitamente como indio, y cuyo alegato fue citado en páginas anteriores: “Nosotros los indios estamos sorprendidos del interés que demuestran los señores de la costa, los blancos y los mistes que hasta ayer nos menospreciaban, por nuestra regeneración y nuestro porvenir”, inicia Escalante su ensayo, y recuerda que del conquistador europeo y del mestizo “tenemos los indios demasiados ultrajes recibidos para tolerarles esto último de creerse llamados a redimirnos y a regenerarnos [...] los mismos que ayer nos explotaron y nos vejaron, pretenden convertirse en los empresarios de nuestra rehabilitación” (Escalante, Ob. Cit. en Aquézolo, 1976). La protesta del cuzqueño no rugía desde las altas montañas andinas sino desde el Congreso y de su cómoda ubicación como empresario periodístico, perturbado por los gérmenes socialistas en algunas de las posiciones indigenistas y por la oposición del movimiento hacia el presidente de la República, Augusto Leguía (1911-1930), régimen que él representaba y con cuyas loas finales desinfla su flamígero discurso.

La defensa de lo indígena, recreado por los intelectuales indigenistas, dividió las aguas entre los indios y quienes no lo eran, asignando a los primeros todos los rasgos positivos y a los *mistis* los negativos, según concluye Alberto Flores Galindo en su análisis de “Agua”, una compilación de cuentos de José María Arguedas (Flores Galindo, 1992: 18-19), en opinión coincidente con Mario Vargas Llosa en su estudio crítico dedicado a la obra de Arguedas, publicado en 1996. En las novelas de Arguedas, asegura Vargas Llosa, los malvados suelen ser costeños, y los buenos, serranos (aunque más malvados, los mestizos). Existiría en las obras arguedianas una suerte de racismo implícito pues las cualidades morales de los personajes se distribuyen según su pertenencia étnica y, al mismo tiempo, se devela una concepción de lo peruano indesligable de lo serrano y de lo antiguo, un país puro, virtuoso e incontaminado (Vargas Llosa, 1996: 271-273). Curiosamente, mientras que en sus estudios antropológicos José María Arguedas parece inclinarse hacia el cambio armónico, el progreso y la modernización, en sus obras de ficción el único lenguaje posible entre blancos e indios es la violencia, y sólo un cataclismo social podría traer el cambio (Flores Galindo, 1987: 25).

Lo indígena como recuperación de lo autóctono. Y lo autóctono garantizado por la autarquía –sueños poblados de indígenas aislados, acartonados y atemporales– implícita en los mestizos indigenistas que escriben en contra de sí mismos, en resumen un mundo dividido y dicotómico. Qué mejor oposición que la que existe entre dos sexos, y cuál podría ser mejor metáfora para denostar a un grupo que atribuirle una esencia femenina, como lo sintetizó en la década de 1920 el indigenista Luis Valcárcel: “dos regiones representan dos sexos. Femeneidad la costa, masculinismo la sierra... gentes amigas de la holganza, de la vida muelle, de los placeres viciosos son los del litoral, en tanto que los andinos se distinguían por la rudeza de sus costumbres, su frugalidad y su espíritu bélico... eterno femenino de Lima” (Valcárcel [1927] s/f: 121-122).

Notas

1 Revista Mundial N° 347, Lima, 4 de febrero 1927, citado en Aquézolo, 1976

2 Revista Mundial N° 350, Lima, 25 de febrero de 1927, citado en Aquézolo, 1976

3 En esa perspectiva es interesante la aseveración de uno de los indigenistas más notorios de esa década, Luis Enrique Valcárcel, quien llegó a afirmar en 1927: “La única elite capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación” (El Problema Indígena, Luis E. Valcárcel, conferencia leída en la Universidad de Arequipa el 22.1.27, citado en Aquézolo, 1976).

Barrig, Maruja. Capítulo 6: Resistirá por siempre al invasor. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.
Acceso al texto completo:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p6.pdf>
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 6

Resistirá por siempre al invasor

Imaginemos un mundo armónico, preservados los campesinos en las montañas, bajo la cúpula estrellada de los Andes. Al acecho, ya no los conquistadores españoles, corregidores, curas y tinterillos; esta vez son comerciantes intermediarios, emisoras de radio, camiones de transporte, vendedores ambulantes de plásticos, una que otra escuela, ingenieros de entidades públicas y asistentes sociales, técnicos de Organizaciones No Gubernamentales. Presencias extrañas, en suma, que quiebran la apacible vida comunitaria. Para algunas visiones, tributarias de la autarquía y la idealización del mundo andino, estos son ámbitos que se pretenden autosuficientes, donde las leyes del Estado no rigen y la esencia del pasado se mantiene; comunidades indígenas atemporales agredidas desde el exterior por las reglas del mercado, el individualismo, los códigos urbanos que pervierten las representaciones de equilibrio y poder compartidos entre hombres y mujeres.

Junto con la idílica pureza de la vida en las montañas, perturbada por excursiones ajenas y contaminantes, las representaciones de la arcadia primigenia aluden al dualismo en la cosmovisión andina subrayando su complementariedad y eliminando el conflicto: los hombres y las mujeres son iguales; no son dos personas, son una sola. Ambos comparten las mismas tareas y gozan de los mismos privilegios; las mujeres se entronizan en la comunidad desde su manejo de las redes sociales. En los Andes no existiría tal cosa como la subordinación de la mujer en las sociedades occidentales, y si ciertos rasgos de ésta aparecieran, son producto de la influencia mestiza. La violencia del hombre contra ellas no puede ocultarse; nuevamente se trata de imágenes que no encajan en la representación, y que se explican como una consecuencia del machismo importado de España o de las ciudades. Reconocida como un elemento extraño, la violencia doméstica no debe someterse a rigores foráneos, como las leyes que protegen a las mujeres de las golpizas, sino tratada colectivamente por quienes dirigen la comunidad. La norma legal que garantiza la protección de la mujer ante la violencia conyugal parte de la existencia de de-

rechos individuales que deben ser cautelados, aunque según algunos andinistas, al no existir personas en las comunidades andinas sino parejas y un colectivo social que determina la vida de las familias, tales dispositivos resultarían inaplicables.

Este corpus discursivo impermeabiliza las relaciones sociales de género en las comunidades andinas ante cualquier pregunta cuestionadora, neutraliza la acción crítica, sepulta el diálogo. En esa perspectiva, el feminismo es también agresor en tanto ajeno, pues sus inquisiciones pueden introducir la duda en la vida de las campesinas y agitar las aguas serenas del cotidiano de los promotores hombres, y también mujeres, de las organizaciones privadas de desarrollo. Sus reflexiones, que comenzarán a reproducirse en las siguientes páginas, traslucen sus visiones idealizadas de lo andino y las traducen en forma de intereses reales de los y las campesinas. Toda representación, asegura el psicólogo social Jean Claude Abric, es una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto, pues la reestructuración de la realidad que la representación supone, integra las características objetivas del objeto con las experiencias previas y el sistema de valores de los sujetos. Pero la representación es también una organización significativa que depende de la naturaleza de la situación tanto como de la historia misma del individuo, y es entonces posible que dos representaciones, definidas por un mismo contenido, puedan ser radicalmente diferentes (Abric, 1994: 13-22). Así, no es un coro monocrorde de voces el que se resumirá más adelante, sino un contrapunto de discursos que se interpelan mutuamente, porque la naturaleza y centralidad de los elementos que conforman la representación han sido organizadas de distinta manera: ¿la presencia de hombres y mujeres en las faenas agrícolas es un símbolo de tareas de igual valor social que se complementan, o es una necesidad técnica para la reproducción campesina? ¿El mercado destruye el balance de poder en la pareja campesina, o simplemente pone en evidencia el menoscabado acceso previo de las mujeres a los recursos institucionales? ¿Las mujeres se resisten a los cambios porque son guardianas de la tradición andina, o porque tienen miedo de enfrentarse a una realidad para la cual no están preparadas y de la cual han sido excluidas?

La complementariedad: uno más uno ¿uno?

Los estudios sobre la ideología de los pueblos andinos prehispánicos, entre ellos las persistentes investigaciones de la historiadora María Rostworowski (1988), coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, una réplica exacta que, como en la teoría del espejo de Tristán Platt (1978, citado por Rostworowski, 1988), reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos, que sin embargo se complementan. A partir de este sistema de organización, numerosos análisis sobre las relaciones entre hombres y mujeres andinos, fundamentalmente en el mundo campesino, han concluido en la

existencia de la complementariedad en las funciones desempeñadas por ambos sexos para la reproducción familiar, derivando de esa confluencia en la producción agropecuaria un principio de igualdad, que negaría en los Andes el persistente desequilibrio de poder entre varones y mujeres en el mundo “no andino”.

Registros de la organización social y económica en los *ayllus*—antiguas comunidades prehispánicas articuladas por lazos de parentesco— revelados por el cronista Guamán Poma de Ayala a inicios del siglo XVII, son la base de algunos análisis sobre la transformación de las relaciones de género en jerarquías de género en las comarcas andinas que fueron siendo dominadas por los Incas. En base a la lectura que realiza de la crónica de Guamán Poma, Irene Silverblatt concluye que el dualismo de la organización social y económica pre-inca fue aprovechado por las autoridades imperiales en su beneficio, en dos direcciones: por un lado, enmascarando la dominación imperial bajo el supuesto que el Inca, un varón conquistador, era un hijo de dios, con lo cual se rompió el equilibrio de poderes entre varones y mujeres —subrayando la primacía de los dioses masculinos; y en segundo lugar, estableciendo el tributo en función de las unidades domésticas y gracias a los sistemas de intercambio dentro del *ayllu*. El trabajo de hombres y mujeres era esencial para la comunidad, y la unidad doméstica se convirtió en la mínima entidad sujeta al servicio laboral del Estado. Los individuos del común no existían; los hombres eran anotados en los registros censales del Imperio de los Incas sólo al contraer matrimonio (Silverblatt 1990: xxiii-xxiv).

El análisis de Silverblatt pareciera sugerir que en las formaciones sociales pre-incas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos sexos, y que son estos aportes, indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades imperiales, los que determinarían la noción de complementariedad de la pareja. Propuesto como una lectura para los sistemas de organización productiva antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, el esquema de dos que forman una unidad es reelaborado cientos de años después por un directivo de una organización no gubernamental cuzqueña de la siguiente manera: [en la comunidad campesina] “Existe la noción de la “incompletitud”. Toda persona se reconoce que no es autosuficiente; la categoría individuo no es una categoría funcional en la comunidad, la persona está subordinada al colectivo y a lo social. Y ahí, tanto el varón como la mujer juegan un papel importante pues sólo cuando hay una relación establecida de pareja se puede considerar que una persona ha llegado a un grado de madurez y de completitud, mientras no tienen pareja, sienten que tienen fuertes carencias, la pareja integra y hace una unidad. Se reconoce a la pareja como integrante de la comunidad y no al individuo”.

Al establecerse el régimen colonial español, el pago de tributos y servicios fue obligatorio ya no para la unidad doméstica sino sólo para todos los varones —comunes, no de la nobleza indígena— de dieciocho a cincuenta años de edad, quedando las mujeres, en principio, exentas de esa obligación. Este nuevo sistema de recaudación habría quebrado una de las concepciones básicas

sobre las que el Imperio Incaico extendió su dominio y riquezas y, en opinión de Silverblatt siguiendo a Guamán Poma, tornó vulnerables a las mujeres, pues no sólo se invisibilizó su trabajo, sino que los hombres solían escapar de las faenas forzadas en el campo y en las minas y abandonar sus comunidades, dejando en la práctica a las mujeres como jefas de familia, y obligadas por tanto a cumplir con la responsabilidad ante la corona española. Las instituciones europeas habrían, entonces, erosionado los valores andinos y arrinconado a las mujeres a una fuerte explotación de su trabajo (Silverblatt, 1990: 101).

Esta es quizá una de las más antiguas lecturas sobre cómo los criterios occidentales de organización, al quebrar una unidad dual, perjudican la reproducción de la familia, erosionan las solidaridades comunales y devalúan a las mujeres andinas. Partiendo del hecho que estos enclaves morales existían, y si la concepción de la igualdad y “completitud” entre varones y mujeres era más que un sistema dúctil para permitir la reproducción económica familiar y se integraba a la cosmovisión andina, podríamos preguntarnos por qué los hombres abandonaban su pareja y su *ayllu*, y qué ventajas previas a la conquista española se apilaban en el lado de los varones que les facilitaban su huida de la comarca y de sus responsabilidades¹.

En el Perú se calcula la existencia de unas 5.680 comunidades campesinas a nivel nacional, la mayoría de ellas sin títulos formalizados, que hasta la década de 1990 eran reconocidas como dueñas colectivas de sus tierras, soslayando un proceso de fragmentación individual en su interior visible desde inicios del siglo XX. Las parcelas familiares –las chacras– están formalmente registradas en los libros de propiedad de la comunidad, y aunque no inscritas legalmente, sobre ellas existen derechos adquiridos por la posesión y uso. Salvo excepciones, en las comunidades campesinas andinas la práctica generalizada es la herencia hacia los varones del núcleo familiar, quedando excluidas del acceso a la tierra las esposas e hijas mujeres. El Código Civil peruano, que norma la equidad en materia de herencia, tropieza ahí con lo que algunos especialistas consideran el derecho consuetudinario, manteniéndose a las mujeres marginadas de este informal registro comunal². El sistema de herencia patri-lineal, aseguran los historiadores, fue introducido por la corona española en un traslado de los usos europeos prevaletentes en ese tiempo, y era por tanto ajeno a la práctica prehispánica; pero por lo que sucede actualmente en los Andes, su condición “contaminante” no fue razón para que no se adoptara, favoreciendo a los varones de una comunidad en desmedro de las mujeres.

Pese a lo anterior, el discurso es más poderoso que la realidad. Así sentenció un funcionario de una ONG: “Mientras que en nuestro medio urbano, occidental y moderno, el hombre es el elemento alrededor del cual giran todas las motivaciones, en el caso del campo la chacra es el punto central que determina la vida cotidiana. Entonces, los procesos productivos están definidos por cómo, a partir de la especificidad y de las equivalencias, hombres y mujeres concurren a la chacra, y cómo a partir de ahí la naturaleza determina qué debe hacer una mujer y qué debe hacer el varón en función de sus propias cualidades como sexo. Más que complementariedad, hombres y mujeres están en una suerte de equivalencia; siendo diferentes, pueden también reconocerse en

términos de igualdad y equidad. No hay un afán de competencia entre ellos. Yo creo que hay que tener una lectura de las condiciones en las cuales se mueve, de manera cultural, el sentir de los campesinos". Opinión concordante con quienes creen que la mujer tercermundista, en tanto individuo, es una invención de las feministas "occidentalizadas" quienes adoptan como referentes "constructos" de género basados en experiencias de economías industriales modernas, que privilegian la igualdad social, económica y legal, "cuando la percepción de las mujeres mismas [del Tercer Mundo] respecto de su bienestar no implica el ser autónomo, independiente, sino que implica en cambio un ser inmerso en redes de parentesco (y otras relaciones sociales) como en el paisaje local" (Apffel-Marglin, 1995: 82-84).

La concepción de la pareja andina como esencialmente igualitaria y sobre todo complementaria ha calado profundamente en las representaciones de algunos operadores de proyectos de desarrollo en el área andina. Estaríamos, en el mundo andino, ante la complementariedad sexual como una expresión de las estructuras igualitarias, de la "otra mitad" para formar un todo, crecientemente degradada por la intervención externa. En palabras de Isbell, en conclusión a su investigación en la comunidad alto-andina de Chuschi: "Las mujeres tradicionales de Chuschi probablemente perderán status, dignidad e independencia, así como su posición de poder en el proceso procreativo, a medida que una sociedad española, dominada por hombres, vaya desplazando el orden andino que es básicamente dual, complementario e igualitario" (Isbell, 1976: 55). Pese a que la autora de "La Otra Mitad Esencial" ha modificado su posición proponiendo la androginia como una "categoría fundamental" en el sistema de género en los Andes (Isbell, 1997), su propuesta interpretativa inicial continúa siendo asumida como el parapeto ante cualquier interferencia urbana –y externa– que intente desbrozar las desigualdades ocultas bajo esa complementariedad.

Hay un fuerte argumento que sustenta que la complementariedad y la igualdad entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas existía y se rompió ante la presencia de factores externos, valores mestizos, el Estado y el capitalismo, que habrían introducido asimetrías y el dominio masculino. El rechazo a lo externo, por las distorsiones que crea en un mundo idealizado, no es privativo de la cultura andina; como aseguran estudiosas de la cultura maya, también ésta es considerada como cuna de la igualdad de los sexos y de la complementariedad, valor que "se ha perdido en algunas familias mayas por efecto de la aculturación constante, debido a la influencia de la escuela, el ejército y las instituciones que conducen a los hombres a asumir conductas machistas" (Moya & Lux de Cojtí, 1999: 74). En el caso de la concepción complementaria y equitativa de la pareja andina campesina alterada por la influencia de occidente, pareciera que nos encontramos con un elemento fundante de la representación, la cual se iría construyendo alrededor de este núcleo figurativo, estable, concreto y simple que corresponde al sistema de valores del individuo, y que adquiere para él status de evidencia: es la realidad misma (Abric, 1994: 22).

Entre las investigadoras del mundo rural andino existe consenso sobre la

importancia que tienen no sólo la familia nuclear sino también la red de parientes, como instituciones básicas de la comunidad. En tanto las familias no se autoabastecen de mano de obra, tierras y servicios, la participación en redes sociales es un recurso para asegurar acceso a ciertos bienes y obligaciones; todos los trabajos son necesarios y útiles para la reproducción familiar, aunque no todos tengan el mismo valor según las reglas del mercado (De la Cadena, 1985). La comprobación anterior en varias provincias andinas peruanas ha llevado a la conclusión que los proyectos “desarrollistas” erosionan lo que para algunos investigadores es el “considerable poder que detentan las mujeres dentro de sus familias” (Babb: 1999: 98), el cual desaparecería por acción de la modernización, diluyendo el rol femenino en el mundo público de la comunidad.

Las mujeres cumplen, en efecto, un papel amalgamante en las redes sociales necesarias para la reproducción cotidiana de su unidad doméstica, perfil que sin embargo no tiene equivalencia con la capacidad de decisión y conducción de la vida comunal que reposa en los varones. En esa dirección es sugerente el deslinde que realiza Olivia Harris (1985) a propósito de sus investigaciones en comunidades altoandinas: la palabra en lengua nativa para “pareja” es *chachawarmi*, compuesta por las palabras “hombre” (*chacha*) y mujer (*war-mi*). El *chachawarmi* alude a una unidad complementaria a través de la cual la pareja se vincula a otras unidades domésticas y redes de intercambio. Es entonces un principio organizativo-normativo de la vida en comunidad que apea a la esposa y al esposo, pero que deja fuera las relaciones que establecen los hombres y mujeres en tanto grupos sociales, en donde son los varones quienes detentan el poder y la autoridad comunal, develando las asimetrías de género. Extendiendo el argumento de Joan Scott respecto de algunos análisis multiculturalistas, podríamos advertir que en este caso, para quienes subrayan la complementariedad e igualdad de los géneros en el mundo andino, las diferencias de grupo son concebidas “categorialmente” y no “relacionalmente” (Scott, 1995: 5).

Los nuevos invasores

“In the Andean mountain regions bordering the peruvian jungle, the regions least affected by mestizo or foreign influence, the balance between men and women in complementary work roles can be seen in its purest form”.

Carol Andreas. “When Women Rebel.
The Raise of Popular Feminism in Peru”

En 1952 se dio inicio al proyecto Vicos-Perú celebrado entre la Universidad de Cornell y el gobierno peruano para realizar investigaciones y llevar adelante una acción modernizadora en una zona campesina de los Andes centrales. Por espacio de diez años, hasta 1962, mediante el proyecto se introdujeron nuevas técnicas agrícolas, se eliminó la servidumbre que los campesinos mante-

nían en el régimen de hacienda, y se fomentaron nuevos liderazgos. Con notas de los antropólogos, y contando con entrevistas del trabajo de campo, la investigadora Florence Babb analiza lo ocurrido con las mujeres de Vicos, subrayando que no intenta idealizar el pasado ni negar las desigualdades preexistentes entre hombres y mujeres, pero sí mostrar que el proyecto generó entre ellos “desigualdades relativamente mayores” (Babb, 1999: 96). Lo que encuentra en los archivos es que, antes del proyecto de la Universidad de Cornell, en Vicos los varones eran titulares de tierras y animales en mayor extensión que las mujeres; eran reconocidos como jefes de las familias, acentuando el hecho que el status público de las mujeres era menor que el que detectaban en sus hogares y que, pese a que se esperaba que ambos esposos fueran fieles, los hombres gozaban de mayor libertad. En este punto de partida pre-moderno, revestido por lo que la investigadora califica como un “patrón general de respeto mutuo”, la única excepción es con el alcohol –¿nuevamente un factor externo?– pues los hombres se vuelven “sexualmente agresivos, pero su estado de embriaguez permite a veces que las mujeres los dominen”, asegura Babb. Si bien las mujeres no se encontraban en total igualdad con los hombres, el status público de la mujer era menos importante que su posición en el hogar, donde estaba casi a igual nivel que el hombre, concluye la autora (Babb, 1999: 98-99).

Aumento de productividad de la tierra bajo la titularidad de los varones, entrenados en nuevas técnicas agrícolas de las que son excluidas las mujeres; monetarización del trabajo; pérdida del papel socializador de la mujer con los niños por la presencia de la escuela; resistencia a estos cambios desde las mujeres: éstas son algunas de las consecuencias que la antropóloga encuentra por la modernización introducida en el proyecto. La economía capitalista devaluó la contribución de las mujeres a la economía familiar, y la difusión de la ideología de la clase dominante dictaminó la inferioridad de las mujeres, son las conclusiones centrales de la monografía comentada (Babb, 1999: 114). Algunas preguntas quedan revoloteando después de tan categóricas conclusiones. Por el período de ejecución del proyecto, podemos suponer que la atención a las diferencias entre hombres y mujeres podría haber estado nublada por la idealización de la pareja campesina andina por un lado, y por la invisibilidad de las mujeres como sujeto de políticas por otro. Podría ser entonces que, como sucede hasta la actualidad, proyectos que tratan a grupos humanos desiguales –como lo eran los varones y mujeres de Vicos antes de ejecutarse el convenio– como si fueran iguales, ahondan la desigualdad. Y si, como comprueba la autora, el proyecto elevó las condiciones generales de vida de la población pero menoscabó la posición de las mujeres, ¿es la alternativa la autarquía? ¿Cómo detener el avance del mercado? O para colocar mejor la pregunta: ¿debemos soslayar la inevitable penetración capitalista en el campo para preservar el status de las mujeres, o debemos abrir el acceso a las mujeres a los recursos materiales e institucionales que les provean mejores armas para enfrentar este nuevo tipo de relaciones?

Algunas investigadoras parecieran tener resuelto el dilema con una crítica a la modernización y una vuelta al pasado: los cargos civiles modernos que se derivan de nuevas formas organizativas en el campo no estarían teniendo

en cuenta la identidad andina, aseguran. Estas propuestas de organización encerrarían un concepto “machista” que al resaltar las capacidades individuales, como en las cooperativas surgidas como producto de la Reforma Agraria en la década de 1970, habrían marginado a las mujeres cuya legitimidad, se aduce, no estaba puesta en cuestión en las asambleas comunales tradicionales (Lapiedra, 1985: 54; Andreas, 1985: 58). Con audacia, se ha llegado a afirmar que la presencia de mujeres en las filas del grupo terrorista Sendero Luminoso, que inició sus acciones armadas en 1980, se explica por el énfasis que ese grupo político puso en el autosostenimiento y el desarrollo de una economía de subsistencia³ en la que las mujeres participan; quebrada la sociedad tradicional peruana en los Andes, sería la mujer quien defiende la tierra y la integridad cultural de la vida rural (Andreas, 1990-1991: 21-23). En su militancia en ese grupo político, que nunca fue dirigido por ningún indígena, habría un reclamo del poder perdido por las campesinas ante el capitalismo.

Según esta visión, la modernización habría separado a los hombres de las mujeres, y la economía de mercado y los subsidios estatales habrían puesto al alcance de las familias campesinas productos refinados, como el azúcar o los fideos, que “debilitan físicamente” a la mujer campesina. Aún peor: la bebida, que entre los hombres es una “actividad social”, ya no es la tradicional “chicha” casera (bebida alcohólica fermentada), sino la cerveza embotellada, que “viene regularmente de las ciudades, debe ser comprada con dinero y hace a los hombres violentos y aletargados” (Andreas, 1985: 65). Apreciación extraña esta última si se la compara con las historias de un insospechable denostador del peruano prehispánico, como Garcilaso de la Vega, que en sus *Comentarios Reales* ([1607] 1991: 329; 376) consideraba que la bebida era uno de los más notables vicios de los naturales del reino de los Incas (pese a que aún no existía la cerveza embotellada)⁴.

Aquello a lo cual en el Perú se alude con la palabra “progreso” suelen ser, generalmente, símbolos de integración: la educación, ciertamente; el acceso a la energía eléctrica y al agua potable; las carreteras; e incluso el pequeño comercio. Pero en la percepción de algunos analistas y promotores de campo, el progreso deteriora la vida campesina, y sobre todo afecta a las mujeres, como se inquietó en la entrevista un técnico de una ONG: “Por ejemplo, se comentaba ‘Qué bonito el agua potable, ahora la mujer ya no camina 100 metros o 200 metros para traer el agua, para cocinar; está a la puerta de la casa’. Pero la mujer ha perdido espacio, porque el manantial era el lugar donde se juntaba con otras mujeres y compartían alegrías y desventuras”. Este contraste es aún más claro cuando se trata de describir la vida en las comunidades campesinas que están por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, y que están alejadas de vías de acceso, marginadas de la escasa cobertura de salud pública, y que presentarán por tanto los niveles más elevados de desnutrición infantil⁵. Estas lacerantes dimensiones de la pobreza desaparecen en la exultación de la pureza de la vida en las altas montañas, como lo sintetiza una funcionaria de un centro de promoción: “Las comunidades más alejadas tienen una manera de vivir mucho más tranquila, sencilla. Muchas veces se les dice ‘Pero si Uds. no tienen radio, no tienen televisión’. Y ellos nos dicen, para qué, si nosotros así vivimos tranquilos, tenemos qué comer, tenemos nuestras cha-

critas, nuestros ganaditos y estamos felices. Mientras más lejos estemos, nos dicen, nos sentimos mejor. Pero no es esa la visión que tenemos nosotros. Para nosotros es increíble tener que caminar cinco o seis horas para llegar a su comunidad. Pero ellos dicen: “Nosotros queremos estar más alejados, queremos tener nuestra chacra, nuestros ganados, para estar –como dicen ellos– un poco más puros”. Ellos le dicen no, a tanta contaminación”.

La contaminación a la que alude la funcionaria está relacionada con las diferencias que se observan en Cuzco y otros departamentos del país entre comunidades campesinas cercanas a la ciudad y aquellas establecidas en “cabeceras de cuenca”, que por su difícil acceso y la escasa productividad de sus tierras –compartidas con actividades pecuarias– aparecen como encapsuladas y protegidas del desafío de la vida urbana, especialmente a las posibilidades que ésta abre tanto a los hombres como a las mujeres. Los funcionarios de las ONGs cuzqueñas entrevistados, coinciden en señalar, como lo hizo uno de ellos, que en la llamada “zona baja”: “por la influencia de la comunicación de masas, la mujer siente que es un poco más libre, más libre de presiones, del control social. Incluso si éste existiera, es más manejable para ella, porque tiene la posibilidad de tener independencia económica y acceso al transporte”. Otra parece ser la historia en las aisladas montañas, porque la ansiada pureza, el estar libre de “contaminación”, en opinión de una promotora de campo, afecta directamente a las mujeres: “Las mujeres de la parte alta dicen que sin un hombre no pueden sobrevivir, por el tipo de labores que tienen que asumir y la forma como están distribuidas las actividades; la mujer sola, sea por viudez o por abandono, tiene más dificultades porque el mismo entorno es más agresivo, hay un control sobre ella más fuerte; su libertad respecto a su sexualidad, es uno de los puntos que es evidente: mujer sola se presta a muchos comentarios”.

En efecto, lo que pareciera estar en la base de la preservación de las comunidades respecto de la intromisión externa, antes que la introducción del mercado o de nuevas técnicas agrícolas (pues como se verá más adelante las ONGs suelen tener un discurso y una línea institucional “modernizante”), son las representaciones de equilibrio entre ambos sexos, o mejor aún, del mantenimiento de las jerarquías entre ellos y el discurso subyacente del predominio del varón. A pesar de que recurrentemente las personas de estas instituciones de desarrollo que fueron entrevistadas mostraron su preocupación por la mujer campesina y las “cuestiones de género”, los núcleos duros de su discurso afloran cuando se refieren a la apacible vida en las más altas montañas. Al respecto, es ilustrativa la reflexión de un técnico de campo cuzqueño: “Hay comunidades de cabecera de cuenca donde se mantiene lo tradicional; son más naturales, ahí todavía es lo puro. Una pareja de comunidades de cabecera de cuenca, es más inocente, más ingenua y más honesta, más responsable, porque todavía no han entrado en contacto con la gente de la población urbana. Porque esa gente sólo va a la ciudad en ocasiones, pero no va la pareja, sólo va el varón, porque la esposa es de casa, la esposa no debe salir. Si sale es por un caso especial. Las mujeres dicen “Ay qué miedo, cómo será, estoy feliz acá”. Entonces es una pareja que está todavía con las costumbres propias de estas comunidades, ellos viven felices como están; y el esposo es el mensajero, el que va a la ciudad y el que se comunica”.

¿Qué es lo natural y lo tradicional en opinión de este funcionario de ONG? La honestidad, la ingenuidad, la inocencia y la responsabilidad, condiciones todas posibles en las comunidades de altura, pues no tienen contacto con la población urbana. Pero para que estas virtudes encajen en el rompecabezas de la representación, la mujer debe permanecer enclaustrada, y es feliz porque tiene un mensajero, alguien que habla por ella –seguramente una monolingüe quechua–, según las costumbres propias de las comunidades. Esa mujer tiene miedo de salir. ¿Cómo podría lidiar con ajenos a su comunidad y a su familia, entrar en transacciones para la venta del ganado, si no maneja los códigos para ello? No perturbar esa armonía es el mensaje, están felices como están. Las promotoras de campo entrevistadas son particularmente sensibles a las dificultades impuestas por las parejas y por la comunidad que intentan evitar la salida de las mujeres de sus hogares para los cursos de capacitación que ellas ofrecen: las mujeres están “mal vistas” si dejan por unas horas su casa y a sus hijos para otras actividades que no sean las tareas acostumbradas. Las razones de esa objeción podrían encontrarse en el resumen que un técnico agrícola, promotor de desarrollo, graficó: “Las comuneras migran y cuando vuelven son personas rebeldes, desde la vestimenta ya es distinta, tienen otro tipo de enfoque, otro tipo de desarrollo. Entonces, el empoderamiento del hombre, empieza a caer”.

El tema de la complementariedad en las tareas y del igualitarismo de la pareja andina campesina ha merecido varias observaciones. Los estudios realizados, entre otras, por Bourque & Warren en Cajatambo (1981) y Deere en Cajamarca (1992), sugieren que las mujeres no tienen acceso a los recursos, las tareas claves y las instituciones sociales representativas de la comunidad, dependen en eso de los hombres. Dado que esta restricción está ligada a los valores sociales que devalúan a las mujeres como inferiores, incapaces y con limitados conocimientos, el control que ellas puedan ejercer sobre la producción está vinculado a su importancia. Por ejemplo, la responsabilidad y participación femeninas en las actividades agrícolas aumenta, en la medida que éstas no reditúan económicamente y que su peso disminuya de cara a otras actividades económicas, como el comercio. En el caso de Cajatambo, si la agricultura deja de ser de subsistencia y se integra a la economía de la costa, las mujeres de comunidades agrícolas están en desventaja por su limitado acceso al dinero en efectivo, la poca movilidad fuera de la comunidad, y el escaso conocimiento de los códigos urbanos y del español como idioma de transacción comercial. Otros serán entonces quienes hablen por ellas, los hombres, sus mensajeros.

Esta violencia que nos es ajena

“What does seem to be true is that domestic violence is more common where mestizo influence is greatest”.

Carol Andreas, “When Women Rebel.
The Raise of Popular Feminism in Peru”

Uno de los temas más sensibles para quienes defienden la autarquía y bondad natural de las estructuras sociales tradicionales de la población indígena

es la violencia contra la mujer. El análisis de expedientes de divorcios y nulidades en Lima y Arequipa en los siglos XVII y XVIII encuentra que el fenómeno más notable, difundido y documentado en las demandas es la violencia doméstica. Esta también tenía lugar en sitios públicos y, aunque no era normal, era socialmente aceptada, y consustancial al status y las prerrogativas del marido. La violencia estaba generalizada y era omnipresente en la vida de la pareja, sea cual fuera su nivel social o pertenencia étnica (Lavallé, 1999: 32; 87). Los archivos de litigios de zonas rurales del Cuzco entre los siglos XVII y XVIII sugieren que entre los indígenas la violencia contra la persona marcaba directamente la vida cotidiana. Los documentos muestran que la violencia en la familia y las disputas causadas por motivaciones sexuales fueron las principales causas de asesinatos en Quispicanchis, Canas y Canchis a fines del periodo colonial, aún más que los litigios por tierras, impuestos o robos (Stavig, 1996: 14).

Entre los criollos del litoral, la expresión "*Amor serrano: más me pegas, más te quiero*" es un sentido común, enquistado hace décadas para aludir a las disputas conyugales entre los pobladores de los Andes, que terminaban en públicos golpes hacia la mujer, mientras el recato de la vida urbana posiblemente iba encerrando la violencia familiar dentro de las paredes de las casas citadinas. Lo cierto es que la representación del indígena feroz y violento encajó bien en la imagen de un hombre de mano suelta hacia los débiles, en este caso las mujeres, quienes mediante este juego de figuras opuestas y complementarias reclamarían dicha ofensa como un derecho. Así, a inicios de la década de 1920, un abogado cuzqueño publicó la siguiente descripción sobre las relaciones conyugales de los indios: "[...] aun su erotismo tiene manifestaciones brutales, sus caricias a la amada son pellizcos i puntapiés, a la mujer le hace sentir su dominio golpeándola inmotivadamente i por puro capricho". Estas manifestaciones, en opinión de Aguilar, suelen desencadenarse como producto de la intoxicación alcohólica: "En medio de su embriaguez siempre encuentra pretextos para maltratar a la mujer i aunque no los encontrara, no por eso deja de pegarla, porque cree que ello es complemento necesario de su borrachera, algo así como una obligación marital o un signo ostensible de su varonía". Pero el complemento de esta violenta actitud no crea resistencias; por el contrario, las mujeres ofrecen el motivo para que ésta se produzca: "Por su parte, la mujer cree también lo mismo y no deja de dar motivo o de recordarle al marido el cumplimiento de esa OBLIGACION" (en mayúsculas en el original). "Tan generalizada es esta práctica entre los indios, que ha dado origen hasta a un refrán: MAIPIN MUNACUY, CHAIPIN MACCACUY" (Te pego donde quiera) [...] "I no sólo tiene por obligatorio el maltrato la mujer, sino que se vanagloria de "estar acostumbrada a que se la pegue". Así lo dice en sus frecuentes riñas con otras mujeres o al comparecer ante las autoridades a contestar los cargos que le hacen sobre sus pendencias". Pero esta situación, bárbara y salvaje, no amerita ni requiere una intervención externa, porque: "Las peleas entre marido i mujer deben terminar de por sí, nadie debe amainarlas. La mujer grita, chilla, pide auxilio, dice que la va a matar, pero cuando alguno se interpone entre ella i su agresor a hacerle soltar de sus greñas, se revuelve airada para increparle su entremetimiento: ALLINTA MACCACUAN, CHAIPACCMI CCOSAY CAPUAN" [Bien me pega, para eso es mi marido] (Aguilar 1922: 67-68).

Esta representación es tan persistente que, más de setenta años después, el río subterráneo de los argumentos de Luis Aguilar confluye y se amalgama con las prescripciones del historiador peruano Juan José Vega, quien en una de sus columnas dominicales en un diario local reflexiona: “¿Qué es el “amor serrano”? Es el que también se expresa y demuestra con golpes ocasionales o con golpizas, en juegos y de a verdad, según los casos [...] La verdad es que coexistiendo en el Perú diversas tradiciones culturales (la violencia forma parte también de la cultura), se requiere luchar contra las partes negativas de aquellos legados, pero con cuidado y hasta diríamos con flexibilidad, a fin de alcanzar éxitos mayores; pues la mayoría de los inculpadados no tiene idea de que obra mal. Se debe pues proceder, en lo posible, sin introducir policías y jueces en problemas de parejas, salvo en casos extremos. Se debe considerar –creemos– que casi en el ciento por ciento de aquellas lamentables situaciones, el que agrede es un explotado, que es víctima de lo que comúnmente se denomina “una transferencia psicológica”; cuando pega a su mujer, muchas veces a quien en el fondo agrede es a quienes a diario lo humillan, lo veján [...] La verdad es que el Perú no es Europa y que la cancelación de las formas negativas de las tradiciones regionales (tantas hay) debe ser adecuadamente planeada y sustancialmente en la órbita de la educación” (Diario La República, Lima, 14 de marzo de 1998). Dos conjuntos de ideas se movilizan entonces: la costumbre tradicional, que debe ser respetada en tanto derecho cultural y que repele la interferencia ajena, y la inocencia del agresor. Así, los rasgos “menos buenos” del mundo andino obedecerían a una transferencia psicológica de un campesino humillado, por un sistema capitalista y por un Estado que lo explota, y que exacerba la violencia; el hombre, por tanto, es inimputable.

Para otras observadoras del mundo andino, la violencia contra la mujer es ajena a las tradiciones, se origina fuera de ellas, y tiene su fuente en la degradación de las costumbres prehispánicas como consecuencia de la introducción violenta de usos europeos y abusos coloniales: en la versión que Irene Silverblatt recoge de la crónica del siglo XVII de Guamán Poma de Ayala, el alcoholismo y la violencia contra la mujer eran manifestaciones del deterioro de la cultura indígena producido por factores exógenos (Silverblatt, 1990: 107). Primero los conquistadores españoles, y luego los mestizos: los portadores de la violencia son personajes foráneos al campesinado andino, que habrían pervertido las costumbres de respeto mutuo en la pareja. Carol Andreas no puede dejar de reconocer que la violencia contra la mujer es un fenómeno extendido en las altas montañas, pero en su opinión es mayor en zonas de influencia urbana, al igual que la violación, que se identifica con el “machismo estilo español”. En todo caso, la violencia sería un derivado de la política colonial y del presente gobierno –al no nombrarse éste, puede ser cualquier administración gubernamental–, pues habría dado a los hombres poder efectivo sobre las mujeres al hacerlas económicamente dependientes y sin autoestima como producto de su débil posición en el mercado (Andreas, 1985: 65-67). Dicha opinión coincide con la de Florence Babb, quien a partir de las notas de campo del proyecto Vicos concluye que la violencia sexual ha sido ejercida por mestizos o por hombres viscosinos con mayores contactos fuera de la comunidad. Sorprendida por lo que considera una “ausencia de machismo entre los

hombres de Vicos”, la investigadora concluye, en lo que se refiere a la violación, que: “A medida que los hombres de Vicos amplían su esfera de desplazamiento y van trayendo las actitudes dominantes a su comunidad, es probable que las mujeres sufran más de este tipo de violencia, antes ejercida por hombres de la clase que las oprimía, pero ahora ejercida por sus propios hombres” (Babb, 1999: 109-110).

Como asegura Olivia Harris, en la medida que el modelo *chachawarmise* centra en la unidad y la inseparable complementariedad de la pareja, los rasgos antagónicos del matrimonio, sus aspectos conflictivos, no están incluidos en la representación, y cuando se presentan, asumen los rasgos de un acto preventivo para que la mujer recuerde que debe cumplir con sus tareas. Son los propios campesinos quienes identifican esta nociva influencia de factores extraños que perturban la relación de la pareja, como lo sugieren algunos de los testimonios recogidos por una ONG cuzqueña en sus talleres sobre identidad cultural a los que convocan a hombres y mujeres de comunidades de altura en el Cuzco. Como lo señaló una de las promotoras a cargo de la sistematización de esta experiencia, los campesinos: “En la dominación española es donde identifican todo lo negativo, la violencia, el alcoholismo, el abigeato; la dominación de hombres a mujeres. Ellos lo que tienen claro es que en el Incanato sí había dominación del hombre a la mujer, pero no así como en la época española y que se ha mantenido con lo que se conoce como: “cuánto más me pegas más te quiero”. Pero esto no se identifica como parte de la cultura, es algo que fue impuesto, que fue traído y que se adoptó de alguna manera, y se mantiene. Ellos analizan que la violencia no es la vía más adecuada, más correcta en un desarrollo de la comunidad pero lo que pasa es que les domina la costumbre”.

Desencaminada de la representación, la violencia contra la mujer se mantiene como un patrón de comportamiento permitido, legitimado por las costumbres hasta nuestros días. Los hombres perciben a las mujeres como susceptibles de “portarse mal”, de hablar y reírse con cualquier hombre, lo que ofende el honor del marido y justifica el maltrato, según encontró Pinzàs (1998) en un estudio de casos en seis comunidades rurales del Cuzco. En diversas zonas rurales andinas, como lo sugieren las investigaciones de Bourque & Warren (1981) en el Perú, los golpes de los hombres a sus esposas son frecuentes, pero ellas no los abandonan porque sus alternativas fuera del matrimonio son pocas dentro de una comunidad rural (tendrían que abandonar su comunidad); si buscan refugio con sus padres, éstos tratan de mandarlos de vuelta a casa por la carga económica que significaría mantenerla a ella –y a sus nietos–, y por la presión social que considera que una mujer debe aceptar con resignación el maltrato del esposo. A la expectativa social sobre la aquiescencia de la esposa a lo que parece ser su destino, se le agrega un componente más en este callejón sin salida en que se convierte la comunidad para las mujeres golpeadas: la autosuficiencia comunal en el tratamiento de estos casos. En las comunidades del Cuzco, la intervención externa para defender a la mujer de la violencia de sus parejas es percibida como una *intromisión* (Pinzàs, 1998: 48). Esta intromisión, permitida sólo a allegados de la pareja –hermanos, padrinos y/o la autoridad comunal–, tiene también sus riesgos, como

lo comprueba una investigación de Ruiz Bravo y otros (1998) en ocho comunidades de Puno, pues si la agredida acude a terceros, dado que la violencia intrafamiliar tiene un espacio legitimado en el tejido social, la mujer que sufre violencia extrema se coloca en la situación de probar que “no hubo falta”, es decir, que la violencia “no fue legítima”.

Estos mismos elementos que componen la representación acerca de la violencia contra la mujer se duplican en el pensamiento de Nina Pacari, una indígena ecuatoriana líder del movimiento indio de su país, quien es además abogada, y que llegó en la década de 1990 a ser congresista en el Parlamento Nacional, representando los intereses de su movimiento. Sus argumentos, como se podrá observar, condensan lo reseñado líneas más arriba respecto a los criterios de análisis de la violencia intrafamiliar entre los pueblos andinos. Al referirse a la violencia conyugal, a Pacari no le queda otra alternativa que aceptar que ésta existe, pero aduce que debe ser ponderada en el contexto de exclusión y discriminación de los indios en su país: “En la sociedad indígena también existen problemas, pero no por ello deben identificar de manera aislada e incompleta el problema del maltrato, por ejemplo”. Agrega que ya hace tiempo escucha a los analistas repetir que el problema del maltrato doméstico es reiterado en las comunidades campesinas y asumido por las mujeres, y que eso la induce a una pregunta: “¿Estas personas [los analistas] habrán realmente conversado con la mujer indígena para preguntarle sobre la razón del maltrato?”, interrogante que abre la posibilidad que, en efecto, existirían razones subyacentes que justifiquen la violencia. No obstante, insiste Nina Pacari, ella no pretende negar que este tipo de problemas se presenten en la sociedad indígena, “como en toda sociedad”, pero los mismos deben ser analizados en el marco general del mundo andino y los códigos culturales que permitan su solución según las reglas de esa cultura: “De ahí que al citar el problema del maltrato fuera del contexto global en que se soluciona al interior de las comunidades o del mundo familiar indígena, podemos desvirtuar el rol de la mujer y muchas veces podemos llegar a confundirnos o a confundirlas”. La confusión a la que alude la líder indígena podría relacionarse nuevamente con la intromisión de criterios ajenos a la comunidad andina, que con la simple mención del derecho a vivir sin violencia “desvirtuaría el rol de la mujer”. Algo semejante puede ocurrir con la indeseable interferencia externa para solucionar estas graves desavenencias entre cónyuges, como las instancias estatales creadas en Ecuador para sancionar los delitos de violencia intrafamiliar [las comisarías de la Mujer o las Intendencias] “pero ahí nos enfrentamos a otro tipo de conflictos, que es el choque cultural, el choque lingüístico, la no comprensión de nuestras concepciones y realidades [como “nuestras” se refiere a las indígenas, no a las leyes ecuatorianas que como abogada debe conocer] así como la atención racista y discriminatoria que termina en maltrato” (Pacari, 1998: 63-65).

En la medida que ponen al descubierto las grietas en la armonía idílica de la pareja andina, los esfuerzos del movimiento de mujeres de aprobar una norma legal que proteja a la mujer de la violencia, por ejemplo, suelen ser observados con desconfianza, pues pueden constituir un atentado mayor contra la indígena aymará o quechua al imponer una moda occidental y feminista ajena a la cultura andina, exponerla a la discriminación racial del policía que re-

ciba su denuncia, y fomentar la confusión de la mujer y la hipotética disolución de la pareja. Estas mujeres, las indígenas, son de otra fibra, condensan excelsas virtudes que las aproximan al ideal masculino de la feminidad, como ya lo esbozaba el importante indigenista peruano Luis Valcárcel en la década de 1920: “Es poco probable que haya otra mujer sobre la tierra que posea las virtudes hogareñas y sociales de la mujer andina [describe sus trabajos] solícita, cuidadosa, tierna, jamás pronuncia una palabra de disgusto. Resígnase a su suerte y cuando el marido ebrio la golpea comprende que pronto cambiará golpes por caricias” (Valcárcel [1927] s/f: 39-40).

Dos de las cuatro organizaciones no gubernamentales cuzqueñas cuyos funcionarios y directivos, hombres y mujeres, fueron entrevistados para este estudio, tenían áreas de trabajo desde las cuales difundían los contenidos normativos de la Ley de Violencia Intrafamiliar vigente en el Perú desde inicios de 1990. No obstante, aseguraron que algunas de sus acciones de prevención y denuncia sobre la violencia doméstica han fallado, pues no habrían comprendido la vivencia de las mujeres andinas. Un directivo narró extensamente cómo, cansada de los maltratos de su pareja, una mujer había buscado refugio en casa de una amiga y había colocado una denuncia en la comisaría con la asesoría de la ONG, pero grande fue la sorpresa de este funcionario cuando la señora, al volver a su casa y verla “descuidada” al igual que a sus hijos y su chacra, decidió regresar con su marido: “Esto nos ha ocurrido varias veces, porque ante los conflictos fuertes se hace la denuncia y sin presión alguna, la propia esposa está pidiendo que se cancele la denuncia. Eso te demuestra que hay otro tipo de valoración en las mujeres: la relación con la tierra que es una relación muy importante; la chacra determina la vida”.

La incompreensión de esos distintos códigos culturales –pues no se mencionaron las causas económicas como origen del desaliento de la mujer golpeada que vuelve a casa– puede ser entonces inhibitoria de una acción más decidida a favor de las mujeres, como lo expresó una antropóloga cuzqueña, responsable de la línea de “promoción de género” de su institución: “Nosotros a veces les decimos: cómo es posible que la haya maltratado tanto. Pero ellas mismas dicen: “Nosotros tenemos una forma de arreglar, por mis hijos estoy con él, hace años que estamos juntos”. A sus madres las vieron ser maltratadas y les parece algo normal que también el esposo las maltrate. Para ellos es su manera de vivir y las mujeres no quisieran que se les pueda dar algún castigo al esposo. Si nosotros hacemos una denuncia, vamos a hacer el problema mucho más grande, porque como ellas dicen, se arreglan entre los dos y siempre ha sido así. No podemos transgredir lo que ellos viven”. Pareciera que la identidad étnica constituye una justificación aceptable para la reducción de la condición de la mujer de acuerdo con diferentes prácticas culturales, independientemente de las garantías constitucionales y normas legales que existan para proteger sus derechos (Coomaraswamy, 1997: 46). En el Perú, la Constitución de 1993, en su artículo 149, reconoce que: “Las autoridades de las comunidades campesinas y nativas, con el apoyo de las rondas campesinas⁶, pueden ejercer las funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con el derecho consuetudinario, siempre que no violen los derechos fundamentales de las personas [...]”.

Como asegura la abogada feminista Grecia Rojas, esta disposición constitucional excluye el papel de protección del Estado en esos territorios, pues en la práctica no interviene en casos de lesión de derechos humanos de su población. La administración de justicia y la seguridad ciudadana, al ser regidas por las costumbres propias de cada comunidad, han determinado un alto grado de impunidad de la violencia de género, la misma que no es denunciada y, por tanto, tampoco recogida en las estadísticas oficiales⁷. La visibilidad del movimiento indígena en algunos países como Ecuador y Bolivia ha ido acompañada de conquistas importantes en las normas y procedimientos legales para los indígenas, en el marco de los derechos culturales reconocidos como parte integral de los Derechos Humanos en la Conferencia Internacional de DD.HH. de Viena (1993). No obstante, esta unión de los derechos culturales podría ocasionar una colisión de intereses entre éstos y los derechos individuales de las mujeres, pues el disciplinamiento de las mujeres andinas, con golpes y agresiones, no escapa de esta tensión entre lo universal y lo particular, que sin duda vertebrará uno de los mayores conflictos de interés en las próximas décadas.

Para concluir, basta una última reflexión de un directivo de una ONG cuzqueña que, a propósito de la violencia contra la mujer en las comunidades campesinas en los andes, concluye lo siguiente: “Cuando tú te reconoces como individuo, como individuo respaldado por una Constitución, y consideras el soporte de la institucionalidad del Estado, puedes hacer ejercicio de tus derechos. Pero el peso, en la comunidad campesina, lo tiene lo colectivo. Porque lo colectivo determina cada uno de los momentos de la existencia de las personas. La solución tiene mucho que ver con la presión social del colectivo, para los casos de violencia. En muchos casos la propia comunidad [campesina] se reúne, para permitir que las partes expongan sus motivos, la comunidad toma una opinión sobre eso; y si se descubre que hay una falta, la comunidad se encarga de imponer un castigo; siempre considerando que esa relación se debe restablecer, salvo situaciones extremas en que se determina una separación”.

¿Cuál es el extremo en una situación de violencia? Si suspendemos por un momento la magnitud del daño físico, el gesto de quien abofetea a una mujer es el mismo de quien la apuñala; ambos actos parten del supuesto aceptado de un disciplinamiento hacia ella y de una prerrogativa masculina: qué “motivos” puede exponer un hombre que ataca a una mujer. O por colocar mejor la pregunta, ¿es posible aceptar la existencia de razones que justifiquen el maltrato doméstico? Esta pieza, la violencia, hace saltar por los aires la representación de igualdad y armonía que debiera estar en la base de la reiterada complementariedad de la pareja andina, pero es la pieza de un rompecabezas que se traslada de las relaciones sociales de género a la autonomía cultural. Ahí, en los Andes, no existen individuos, en ocasiones tampoco el Estado, salvo, claro, cuando algunos notables (varones) compiten con otros por reconocimiento y autoridad personal, o cuando los juzgados se atiborran de litigios por propiedades.

Notas

1 A inicios de la década de 1980, cuando en Chile se vivía una profunda recesión y desempleo, entrevisté a una mujer jefe de familia a cargo de cinco niños en una ciudad sureña. Ella relató que su marido había quedado desempleado y que, como no pudo soportar la pena de ver a su familia con hambre, los había abandonado.

2 Información proporcionada por el Dr. Lauerano del Castillo, abogado especialista en titulación de tierras comunales.

3 En sus acciones armadas en el campo, Sendero Luminoso (SL) asesinó a decenas de campesinos indígenas, autoridades comunales, gobernadores, etc. acusados de estar al "servicio del viejo Estado". En el fundo experimental Allpachaka de la Universidad de la andina ciudad de Ayacucho, los militantes de SL degollaron 40 vacas de raza mejorada, con el argumento de que habían sido "regaladas por el imperalismo" a través de la colaboración de un gobierno europeo. En una cooperativa agraria de Huancavelica, uno de los más pobres departamentos del país, SL asesinó a más de un millar de alpacas, al igual que en otra sociedad comunera campesina en la sierra central, en donde también degolló ganado vacuno, en ambos casos con el argumento de que las organizaciones surgidas de la Reforma Agraria eran "parte del viejo Estado". En el campo fueron destruidos también canales de riego, maquinaria agrícola de las cooperativas, puentes que permitían el acceso de las comunidades a centros poblados, motores de energía eléctrica y todo aquello que significaba "modernización", atentando con la anhelada aspiración de progreso en el medio rural. Y que a la larga, terminó sublevando a los campesinos contra aquellos que decían representar sus intereses (Montoya, 1992: 81).

4 Las imputaciones del alcoholismo entre los indígenas han sido constantes y seguramente descalificadoras al punto de hacer exclamar a José Angel Escalante en su varias veces citado alegato "Nosotros los Indios" lo siguiente: "¿Osará alguien sostener que el indio borracho es más borracho que el inglés, el ruso, el alemán o el americano borracho? A igualdad de culturas, el indígena es el más sobrio y el más abstinente de los pobladores del mundo" (1927, citado en Aquézolo, 1976).

5 El Perú, luego de Haití y Bolivia es el país de América Latina y el Caribe con el más alto índice de mortalidad materna, con un promedio nacional de 265 defunciones por 100 mil nacidos vivos, promedio que oscurece su elevada cifra en zonas rurales andinas. Según información de 1992, casi el 70% de niños de zonas rurales entre 3 y 4 años sufrían de desnutrición crónica.

6 Las llamadas "rondas campesinas" son grupos de pobladores rurales, hombres y mujeres, que cumplen funciones de seguridad pública para los vecinos de una comunidad. Surgidas como una iniciativa propia, originalmente para controlar casos de abigeato, en la segunda mitad de la década de 1980 jugaron un papel importante en la contención del grupo armado Sendero Luminoso en los Andes peruanos.

7 "Pluriculturalidad y Violencia Familiar" Grecia Rojas. Diario El Comercio, Lima 20 de octubre 2000.

Barrig, Maruja. Capítulo 7: Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres). En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/p7.pdf>
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Capítulo 7

Los indígenas no quieren serlo (basta con las mujeres)

Un fantasma recorre los Andes peruanos: el mercado. Emergiendo con timidez y deformaciones, es injusto en las relaciones de intercambio con los campesinos, funesto en la liquidación de solidaridades colectivas. A la presencia del mercado también se le atribuyen las permanentes fragmentaciones de la propiedad comunal y las migraciones temporales internas en búsqueda de fuentes monetarias de ingresos, búsqueda acicateada por la presencia de medios de comunicación, los *blue jeans* y zapatillas de los turistas, los usos y costumbres de los funcionarios públicos de los diversos sistemas de fondos de inversión social. Los cambios, aseguran los especialistas, son rápidos, perceptibles entre un distrito y otro, entre comunidades de valle o de altura, e incluso dentro de una misma comunidad y sus familias. Las organizaciones no gubernamentales de desarrollo juegan también un papel en estos cambios: sus propuestas de mejoramiento de la vida rural llevan implícito el sello de la modernización, propuestas exógenas –a decir de un funcionario– que no tienen cabida en la cosmovisión andina.

Son reconocibles dos visiones binarias sobre lo anterior, que podrían resumirse en la pregunta: ¿cuán indios quieren ser los indios? Las encuestas y censos nacionales han sugerido que muy poco; los indios no quieren serlo. Pero al momento de hablar de las tradiciones y la cultura, indudablemente ricas y variadas, se deposita en las mujeres su preservación. Receptoras de un legado de siglos, las campesinas andinas están esencializadas en un papel que las ancla a la sabiduría ancestral, a la comunicación con la naturaleza, a la reproducción de las costumbres. La mujer, se afirma en quechua, es “*taqe*”, es la despensa que acumula cosas evitando su desperdicio y permanece en casa, mientras que el hombre es como el viento, andante y derrochador.

A contramano de la concepción de complementariedad, las mujeres como grupo están alejadas del poder de la comunidad. En las asambleas comunales, su presencia puede ser la de un grupo de presión que cuchichea en quechua, idioma invalidado para las deliberaciones políticas importantes que es la oca-

sión para el uso del español, y que ella no domina o desconoce. “Soy ciega”, dicen las mujeres en quechua porque no saben leer, o “soy sin cabeza”, porque sus opiniones expresadas en público, en una asamblea, pueden en el mejor de los casos ser evaluadas como ingenuas y motivar las burlas de los varones.

A diferencia de las acciones tradicionales anti-pobreza o de control de la fecundidad que habían predominado en los programas de las agencias de cooperación en décadas pasadas, desde mitad de 1980 se pretendió que la intervención al desarrollo tenga en cuenta las diferencias entre hombres y mujeres de la población destinataria de los proyectos, el acceso y control de recursos económicos y sociales para las mujeres, su participación en instancias de dirección de organismos representativos, el control de la reproducción, la autonomía femenina, etc., con el objetivo subyacente de modificar una desigual distribución de poder entre ambos sexos.

Esta propuesta de las agencias siguió diversos caminos: fue aceptada con entusiasmo en las organizaciones de mujeres/feministas, tomada en cuenta con lentitud por las llamadas ONGs “mixtas” que actuaban en zonas urbanas –que integran hombres y mujeres en su planta de profesionales y se dirigen a una población que no distingue el sexo de sus beneficiarios–, y resistida por las instituciones que desarrollaban acciones en áreas rurales andinas¹. Uno de los argumentos centrales de esta resistencia se remitió a las concepciones sobre lo indígena y lo andino, un mundo de parejas en armonía, con sus costumbres y tradiciones culturales –que debían ser respetadas– ajenas a las distorsiones con las que “Occidente” marca las relaciones entre hombres y mujeres, e incluso avanzó más, orillando la polarización dicotómica de lo autóctono/andino versus lo urbano/moderno/occidentalizado.

No se registran argumentaciones contrarias a dirigir proyectos hacia las mujeres campesinas en los documentos institucionales oficiales de las ONGs. Antes bien, estas resistencias se expresan en canales informales, se traducen en las acciones que cotidianamente desarrollan estas organizaciones, y se articulan con las concepciones subyacentes sobre la insospechable bondad de lo *indígena* y lo *andino* que recorren los imaginarios de miles de peruanos, soslayando al mismo tiempo las señales de alerta de la realidad de postración de las campesinas andinas y la desigualdad en las relaciones sociales de género.

Es permanente la persistencia, entre muchas y muchos promotores de organizaciones no gubernamentales, de una representación social que asigna a la mujer andina un papel inalterable en el tiempo, garantía de existencia de la cultura, que abona a su preservación dentro de los muros comunales: si sale, está mal vista; si reclama, “es rebelde”. Mientras los hombres se “desindianizan”, las mujeres son más indígenas. La identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales; sus líderes, varones, cuentan con las mujeres para reproducir el legado que los palanquea a la arena política. Mientras tanto, empanzanados con ese bagaje, las y los funcionarios de algunas instituciones privadas de desarrollo se enfrentan al temible y críptico enfoque de género.

Aquí todos somos blancos

“La tendencia tanto de los entrevistados como de los entrevistadores es y será siempre a preferir la clasificación superior.”

Alberto Giesecke, Director del Censo del Cuzco, 1912

A contrapelo del vigor con que han surgido los movimientos indígenas en los escenarios públicos de la sub-región andina –siendo el Perú una notable y notoria excepción en ese panorama–, lo que los censos nacionales y regionales y las encuestas locales parecen sugerir es que siglos de humillación y de desprecio por los grupos étnicos y raciales considerados inferiores han operado como un poderoso despigmentador de la coloreada población peruana. La taxonomía implícita en la pregunta censal sobre la raza, cuando existió, era de una relativa volatilidad, tanto si ésta se dejaba como una opción a los entrevistados, como cuando ésta era dejada al albedrío del encuestador. Dado que este sistema de clasificación era un sistema de jerarquización, las personas censadas buscaban ubicarse en las categorías de mayor status. Si el Censo Nacional de 1940 había agrupado las categorías de “blancos y mestizos” por la imposibilidad de distinguir entre ambos grupos, también en el Censo Regional del Cuzco de 1912 su director, Alberto Giesecke, comprobaba que los mestizos se habían inscrito como blancos, y los indios como mestizos, en ambos casos por preferir una “clasificación superior”. En búsqueda de “objetividad”, el director del Censo se tomó la prerrogativa de modificar la información (Mannarelli, 1999).

La investigadora Susan Stockes subraya este fenómeno en su estudio comparativo de los Censos de Lima de 1908, 1920 y 1931, en donde se registra que en los períodos inter-censales, pese a la alta migración andina a Lima, el número de indios e indias va disminuyendo, pues una buena parte de la población indígena que llegó a la capital se asimiló bajo la categoría de “mestizo”. Si la migración a la ciudad “desindianizaba”, en la medida que el individuo iba mejorando su condición económica también se iba elevando su status étnico. El responsable del Censo de Lima de 1908 había afirmado con sorpresa: “Casi la mitad de la población [de Lima] ha declarado ser blanco. Esto no es cierto [...] muchos indios, sobre todo los que gozan de una cierta holgura pecuniaria y alguna elevación social se han inscrito como blancos” (Stockes, 1987: 184-188).

En el Perú, la sensibilidad pública respecto al tema racial, aunada a la virtual imposibilidad de establecer claros criterios taxonómicos, ha inhibido la clasificación incluso en encuestas locales. De realizarse, es posible que ocurriera lo mismo que en el Ecuador urbano, donde pese a la constante migración de la población de comunidades indígenas a las ciudades, en una encuesta local de 1994 el 70% se auto-identificó como “mestizo”. En San Marcos, un barrio de clase media baja de Quito, gran receptor de migraciones internas, sólo un 10% de los encuestados se consideró “indígena”. En esa misma encuesta, las mujeres, migrantes de poblados indígenas y/o con experiencia en el trabajo doméstico, tendieron a identificarse con las categorías de “blanca” o “blanca mestiza” antes que mestiza: 40% de las mujeres migrantes o ex-trabajadoras domésticas declararon ser blancas (Radcliffe, 1998: 7).

En las ciudades, la violenta escisión de las raíces étnicas pretende desdibujar las conexiones con grupos considerados inferiores pues no detentan los atributos visibles de la modernización: idioma, escuela, vestimenta, consumo musical; comportamientos urbanos, en suma. El antropólogo peruano Rodrigo Montoya hace notar la contradicción entre una aparente conquista de Lima de parte de los provincianos andinos y la manera en que esta ciudad parece conquistar a su vez a los migrantes. Una reciente encuesta de Montoya entre hijos y nietos de migrantes, jóvenes de dieciocho años en el último año de escuela secundaria, revela una profunda fractura cultural entre generaciones. Una de las tres respuestas más frecuentes a la pregunta “¿A quién odias?” fue “Odio a mi abuela”, por llevar polleras de mujer andina, representar lo tradicional pre-migratorio y exponer al joven encuestado a las burlas de los compañeros. Aproximadamente un 90% de esos encuestados no sabía de qué localidad eran originarios sus padres, un sintomático desconocimiento. Por los resultados preliminares de su estudio, el antropólogo considera que existe un intenso “racismo popular” entre los hijos de migrantes².

Esta “huida de sí mismos” no es privativa de los indígenas de los países andinos, según sugieren algunas investigaciones realizadas, también sobre bases censales, en el Brasil. Un análisis de los Censos Nacionales de Brasil de 1872 y 1940 sugiere que, en el período intercensal, los blancos aumentaron siete veces, los “pardos” menos de dos veces y media, y los negros cerca de tres. Los investigadores concluyen que, pese a la migración europea hacia el país registrada en ese período y a una mayor mortalidad entre la población negra, esos dos factores no parecen explicar el aumento de blancos, considerando que es probable que en 1940 figuren como “pardos” individuos que en 1872 hubieran sido declarados como negros. La diferencia de casi cuatro millones de personas entre el aumento calculado y el aparente de los negros y pardos indicaría una transferencia de pardos y sus descendientes hacia los blancos: los descendientes de pardos y negros son considerados pardos, y los de blancos y pardos, blancos (Moreira & Sobrinho, 1994: 87). Igualmente, comparando los censos brasileños de 1940 y 1980 se constató que entre los negros existe un fenómeno de “migración perdida” de sus integrantes hacia otros grupos de color, pues del número total de hombres y mujeres de catorce a diecinueve años que en el Censo de 1940 fueron clasificados como “negros”, aproximadamente un 38% se reclasificó en otra categoría en el censo de 1980 (Wood, 1991, citado en Moreira & Sobrinho, 1994: 87).

En el Perú, la ausencia de movimientos que reivindiquen una identidad étnica andina es sobresaliente, sobre todo si se tiene en cuenta la centralidad que ciudades como Cuzco ostentaron en el período prehispánico, y la tradición y notoriedad del indigenismo en el escenario político y en las artes, fundamentalmente a inicios del siglo XX³. En contraste con el actual accionar de grupos de presión indígenas en Ecuador y Bolivia, este fenómeno nacional de omisión no ha tenido quién lo explique: el argumento de que Quito y La Paz son capitales andinas, a diferencia de Lima, que es costeña y concentra el PBI más alto del país, es insuficiente, como también parece serlo la explicación de la revolución nacionalista de la década de 1950 en Bolivia como cuna del movimiento indígena actual o un más alto grado de discriminación racial en Perú en comparación

a los dos países vecinos⁴. Es posible que parte de las causas puedan referirse a la trunca modernización del país en las décadas de 1960 y 1970, que con las promesas de inclusión social abrió las expectativas de una comunidad nacional no jerarquizada, y con el discurso sobre el mestizaje, una oferta de identidad nacional que sofocó la diversidad racial y étnica (Radcliffe, 1998: 2). No es la intención de este acápite explorar las razones del escaso protagonismo de los movimientos que hubieran podido reivindicar una identidad étnica distinta y distintiva al *mare mágnum* nacional, pero sí señalar la ruta de la desindianización como una aspiración, una suerte de “corta-camino” en la movilización social, en un desprendimiento casi dérmico de jirones de uno mismo, donde los hombres indígenas parecen avanzar con más ventajas que las mujeres.

Entre el poncho y la pollera

“La indumentaria que usa el indígena, influye poderosamente en su manera de ser”.

Luis Aguilar, “Cuestiones Indígenas”

La ropa es sin duda un importante marcador social y por tanto, en el caso de indígenas migrantes a centros urbanos, una inequívoca identificación de su pertenencia a un grupo devaluado como inferior y atrasado. Para algunos observadores de la primera mitad del siglo XX, la ropa del indígena prácticamente definía su ser: [el indio] “se contempla de pies a cabeza con la tela más burda, tejida por él mismo, que se convierte en andrajos en poco tiempo i se cree por ello un ser inferior a los demás, indigno de aspirar al uso de vestido menos grosero y tosco. La ropa de bayeta contribuye bastante al apocamiento de su espíritu” (Aguilar 1922: 75). Esta representación era tan poderosa que Isaías Vargas, un canónigo cuzqueño, atribuía el desprecio que la población *misti* depositaba al indio, por su vestimenta: “No he de sostener que el indio esté verdaderamente desnudo; pero tiene un vestido que no está en armonía con el tono que en esta materia tenemos los demás habitantes peruanos”. El autor asegura e insiste en que la divergencia se inicia desde que los mestizos, niños de pueblos y provincias, ven en sus padres el maltrato hacia los indios, y entonces, en virtud de “ese funesto reflejo condicionado por la indumentaria indígena que no ha sido corregido debidamente i en tiempo oportuno”, mantienen viva la opresión a quienes consideran sus inferiores. Por esa razón, Vargas cree que es “conveniente, si no necesario, que el indio se vista de mejores telas i con cortes como se visten los demás peruanos, tarea en la que deben empeñarse los maestros educadores de la raza i tal vez también los buenos gobiernos”. Y en una de sus propuestas para eliminar el “problema indígena” prescribe que, “como parte de la educación integral, se impone el cambio de la indumentaria que usa actualmente el indio con otro que en calidad i corte sea igual o se aproxime más al que usan los demás peruanos”, y esto en función de que el cambio de indumentaria sería “uno de los medios para que los demás le tratemos, conforme mandan Dios y la democracia, con el respeto a la personalidad humana que se halla hoy en el indio envuelta por toscas jergas” (Vargas, 1948: 136-137; 152).

El candor de estas apreciaciones no es tal a la luz de las anécdotas que las y los funcionarios de ONGs cuzqueñas relatan sobre la transmutación que advierten entre los pobladores de comunidades campesinas, en especial aquellos que viven en la ruta turística conocida como “Caminos del Inca” en las alturas del Cuzco. Empleados como guías o “cargadores” de bultos de turistas que se aventuran a largas caminatas por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, muchos de estos campesinos reciben regalos de botas y ropa deportiva que son usados por ellos para viajar a la ciudad. Como relató una promotora de una organización de desarrollo respecto de su zona de trabajo: “Lo característico de esta gente es que, en su comunidad, a todos los ves con sus ponchos; uno que otro con ropa occidental. Y las mujeres, toditas con su ropa tradicional, su pollera, no hay ni una que podría estar con otra ropa. Pero salen los varones a la capital de distrito y no los reconoces. Ellos dicen “Tenemos que ir a Cuzco (ciudad), ir a las agencias a cobrar, a gestionar, a hacer una serie de trámites, y cuando nosotros viajamos en el carro (bus) con esta ropa, nos maltratan, en cambio si vamos así, normal, como cualquier otro”. Los menosprecian porque hay esa división social entre los mistis, los cholos y los indios. Los ven con esa ropa y les dicen: “¡Ah! los indios han bajado de la altura”. Quizá se sienten presionados por ese maltrato y esa marginación y están adoptando vestirse de otra forma. En las mujeres este proceso no se da porque no tienen relación con la ciudad, están constantemente en la comunidad, muy pocas veces salen”. Pero incluso, si salieran, algunas mujeres regresan a sus polleras, como lo sugiere la observación de una funcionaria de ONG sobre las mujeres de las comunidades que migran a la ciudad del Cuzco y cambian su forma de vestir: “eso es algo temporal, porque cambian la forma de vestir mientras están fuera, porque una vez que vuelven a sus comunidades, a sus costumbres, vuelven a la ropa que antes tenían. Los hombres no, cuando él ya estuvo en la ciudad, siempre va a tratar de mantener un poco más de status, y usa un “blue jean””.

O las mujeres salen poco de su poblado, o en realidad la presión social influye para que no se desvíen de la “tradición”. Como recogió en la década de 1980 la investigadora Penélope Harvey en su trabajo de campo en Ocongate, una comunidad del Cuzco, existía un cerco de contención cimentado en burlas y menosprecio a las mujeres que en la comunidad abandonaban su pollera: una mujer dijo muy explícitamente que si ella tratara de hablar castellano o vestirse como mestiza, la gente la criticaría, le clavaría la mirada y haría comentarios insultantes. Ella había escuchado que alguien le decía a una amiga suya: “de la caca del perro se ha levantado una mestiza” (Harvey, 1989: 25). En un fundacional ensayo que explora pistas de interpretación para el control y la dependencia que los hombres de sectores populares desarrollan respecto de sus mujeres, la antropóloga Patricia Oliart sugiere que uno de estos parámetros está relacionado con su apariencia física: un cambio en sus ropas y costumbres la expone a la burla y al menosprecio, como la escenificación en varios pueblos de la sierra durante el carnaval, de la “*limaca*”, una mujer indígena que migró a Lima y que regresa a su pueblo con aires de arrogancia y desprecio hacia lo quechua, viste un pantalón brillante muy ajustado, masca chicle y se acomoda el pelo. Se trata de una advertencia subliminal contra la ambición de distinguirse, una llamada al

orden (Oliart, 1991: 207). Al parecer no existe un personaje carnavalesco como el “limaco” varón. La misma advertencia a las mujeres, dirigida a que permanecieran en su lugar, se encerraba en las llamadas representaciones populares organizadas por el grupo armado Sendero Luminoso, donde las mujeres chismosas, que pretendían imitar a otras de sectores medios y altos o copiar a artistas de series televisivas, eran ridiculizadas (Andreas, 1990-1991: 26).

Así como el manejo del idioma español se convierte en una herramienta que acrecienta el poder de quien lo detecta, como se verá más adelante, otros signos de vida urbana, como la vestimenta occidental, pueden representar también para las mujeres andinas peruanas un camino de ascenso social y de reconocimiento. En el Perú, a diferencia de lo que ocurre en Bolivia, la pollera se convierte en un signo de retraso frente a mejores posiciones sociales, en la medida que está identificada con lo “indio”, y por lo tanto con lo “inferior”. En esa perspectiva, la antropóloga Marisol de la Cadena propone una sugerente lectura en su investigación sobre las vendedoras de los mercados cuzqueños, para quienes el cambio de ropa no es sólo el marcador cultural de su transformación de india en mestiza, sino el símbolo de su tránsito de una clase social a otra. Su imagen –superior a la de los indios, hombres y mujeres– representa una identidad urbana, castellano-hablante y económicamente fuerte; serían superiores porque su figura contiene los atributos que se identifican con el poder hegemónicamente aceptado como tal (De la Cadena, 1997: 25).

Como se ha mencionado ya en estas páginas, las representaciones sociales incorporan varias lecturas de un mismo objeto: mientras que las investigadoras citadas anteriormente atribuyen la auto-inhibición de las mujeres andinas para apropiarse de códigos urbanos en el muro invisible de la burla, el sarcasmo y la sanción social –rigores que no recaen sobre los hombres indígenas–, otras estudiosas del mundo andino proponen una lectura diversa de este proceso. Así, para Florence Babb existiría un gesto heroico, de resistencia cultural, en las mujeres “de pollera”, pues en su opinión, a propósito del proyecto Vicos, la estrecha relación entre la forma de vestir y el uso del lenguaje en el Perú puede explicar en parte por qué las “viscosinas quechuahablantes mantienen el vestido tradicional mientras los hombres hispanohablantes están adoptando vestimenta mestiza pues, al ser la lengua y el vestido indicadores claves de las clases sociales en el Perú, la resistencia de las mujeres a hablar castellano y a usar ropa mestiza puede verse como un rechazo a aceptar la cultura de la clase dominante” (Babb, 1999: 112).

El poder: “soy ciega, soy sin cabeza”

Si la posición de las campesinas en las comunidades andinas es para algunos observadores de complementariedad con el otro sexo y no de oposición a él, los cuestionamientos a la virtual inasistencia femenina a las asambleas comunales, que tienen el rango de máxima instancia de decisión en la vida colectiva, suelen ser invariablemente contrastados con el ensamblaje de la pareja, que en la intimidad discute y acuerda la posición de la familia en ese espacio

decisorio, como lo confirmó un funcionario de una ONG del Cuzco: "Si bien es cierto que la asamblea es un espacio de decisión de la comunidad, normalmente se conoce cuál es la agenda, y a pesar que pueda sonar un poco ingenuo, previo a la asamblea, normalmente hay un importante diálogo de la pareja, para que el hombre exprese los puntos de vista de la pareja". Nuevamente estaríamos ante una interpretación por la que el equilibrio de poder entre varones y mujeres es mantenido desde la unidad conyugal y proyectado hacia un espacio público masculinizado: la participación de las mujeres en ese ámbito no sería necesaria, pues ya habría un acuerdo previo entre los cónyuges, conclusión que neutralizaría la crítica al desbalance de género desbrozado en esta situación. Pero en esa perspectiva las mujeres participan de modo indirecto, como fuerzas invisibles que actuarían en los márgenes del discurso dominante, mientras los varones, padres, esposos, hermanos e hijos mayores son en realidad considerados como la autoridad final en la unidad doméstica (Harvey, 1989: 6).

No obstante, para el directivo de una organización no gubernamental cuzqueña, también en este punto estamos ante una incompreensión de los cánones de la vida andina si "forzamos" desde el exterior una habilitación política para las mujeres, como según él, lo pretendieron hacer "algunas feministas, que querían romper una costumbre o quemar violentamente etapas". Y otro directivo aseguró que para entender ese fenómeno de invisibilización de la mujer campesina en las asambleas había que despojarse de los prejuicios occidentales: "En un rápido diagnóstico del tema de la participación social y política de la mujer, se ve una expresión de gran desventaja de la mujer, en el sentido que las mujeres en una asamblea no toman la palabra, no son reconocidas, están en un rincón, etc. Pero claro, se está pensando en la participación social y política en un medio occidental y urbano, que está en función de cómo se forman opiniones y cómo se toman decisiones, y en esa forma se llega al ejercicio del poder". En opinión de este funcionario no ocurriría lo mismo en el campo, pues el poder, tal como es concebido en los criterios ajenos al mundo andino, "no ha sido importante en los Andes". Pero la investigación de Harvey en Ocongate (Cuzco) parece demostrar que las mujeres acuden a las asambleas que son convocadas para temas que les son "propios", que competen a la esfera doméstica o social cotidiana, y en ellas es el quechua el idioma utilizado, pero para los asuntos "políticos" debatidos en una asamblea la lengua empleada es el español. Las mujeres de Ocongate, monolingües quechuas o con un manejo precario del español, no tienen entonces opción a intervenir en asambleas que involucran aspectos políticos, pues el habla legitimada en esos espacios es el castellano: el bilingüismo es el lenguaje de autoridad del pueblo, pues ésta se legitima al moverse en ambos idiomas, en una síntesis de la tradición hispánica con la prehispánica (Harvey, 1989: 12-13).

Una promotora de ONG en el Cuzco analizó esta situación en los siguientes términos: "Uno de los problemas principales que hemos identificado en el campo, es que el enfoque de género está muy relacionado con aspectos culturales bastante arraigados principalmente en las propias mujeres. Por ejemplo, el hecho que las mujeres campesinas no participen en estas asambleas comunales, no es necesariamente por problemas de género, es problema cultural; y muchas veces, hasta una cuestión de costumbre, simplemente. Las mujeres

campesinas siempre están dedicadas a la casa, y en su visión, en la asamblea no tienen mucho que ver. Ellas mismas son las que se automarginan y no quieren participar". Aunque esta misma persona, que escinde en su reflexión las relaciones sociales de género de los aspectos culturales, reconoció que entre las campesinas: "La limitación grande es el no poder hablar castellano, y el no saber leer. Entonces, dicen: "Yo no entiendo las cosas que ellos hablan en la asamblea". En su estudio sobre género y competencias lingüísticas en Ocongate, Harvey encuentra que ser monolingüe quechua implica para las mujeres ser vistas como vulnerables a engaños y ladrones, ser "inocentes" e incapaces de defenderse. En el proceso formal e informal para la toma de decisiones, entonces, ellas quedan al margen del discurso oficial –el español–, y quienes sí tienen opción de hablarlo, generalmente los varones, son quienes deciden qué recoger y qué ignorar de estas informales contribuciones (Harvey, 1989: 20;28).

Los hallazgos de la investigación ya citada de Ruiz Bravo y sus colaboradores, en comunidades campesinas de Puno en 1998, señalan que también ahí las mujeres permanecen silenciosas ante los extraños, e incluso en asambleas de la comunidad, pues consideran que "no saben hablar", aludiendo a que *no saben hablar español*, pues el castellano es la lengua pública y el quechua, la privada. Así, el manejo de ese idioma se convierte en el instrumento no sólo para dirigirse a extraños sino también para ser aceptado como "representante" de la comunidad y desempeñar un cargo público, por ejemplo. Curiosamente, este reconocimiento de estar privada de la palabra se asemeja al *estar ciegos*, frase utilizada por indígenas quechua-hablantes y aymarás para referirse a su analfabetismo. Esta misma metáfora es empleada por las mujeres en las comunidades cuzqueñas donde actúan las y los promotores de ONGs entrevistadas, y también, en esa zona las mujeres sienten una falta de legitimidad para poder expresarse en las asambleas. Como graficó una funcionaria respecto de las campesinas: "Donde existen fuertes problemas es a nivel de espacios más decisorios de la comunidad. El problema es la inseguridad de ellas, de sentirse menos, por su grado de instrucción. Tenemos comunidades de altura, que están por encima de los 3.500 metros sobre el nivel del mar, donde el 80% de mujeres son analfabetas. Yo las escucho maldecir a sus padres porque no las han puesto a la escuela. Ellas dicen en quechua "soy ciega" o "soy sin cabeza"".

En este proceso de infantilización de las mujeres analfabetas o monolingües quechuas, que las margina de las decisiones que otros adoptan por ellas, la solidaridad que debiera desprenderse de la representación social de la complementariedad de la pareja andina parece desvanecerse, pues los intentos de las mujeres de plantear sus puntos de vista en el colectivo son acallados con burlas, como lo ratificó una funcionaria cuzqueña: "En la zona [donde desarrolla su trabajo] hay bastante analfabetismo de la mujer. En las asambleas, las mujeres siempre están en un costado, no participan por temor, porque los varones se burlan de la participación de ellas". En un contexto en el cual el poder del Estado moderno es valorado, las mujeres resultan sistemáticamente devaluadas, y la voz en quechua de una mujer sella simplemente su inferioridad. Esta supuesta inferioridad no sólo es percibida por el grupo masculino que ostenta los signos de la autoridad en la comunidad, legitimada por su bilingüismo, sino también por algunos acti-

vistas del desarrollo del departamento, que ven en la “incapacidad” de las mujeres un hecho histórico e irreversible, como concluyó un técnico de campo respecto de la presencia de las campesinas en las asambleas comunales: “Existe una brecha en la participación, teniendo en cuenta que son cientos de años donde la diferencia de niveles educativos ha sido bien marcada. Hay más analfabetismo de la mujer que del hombre por diferentes razones, y entonces, a pesar de las pretensiones de las ONGs o las exigencias de las [Agencias de Cooperación] financieras, esto se sigue manteniendo. En una asamblea, a pesar del discurso que dice que la mujer intervenga, yo pienso que ellas no tienen los suficientes elementos o capacidad para poder intervenir o discutir; la mujer por diferentes razones, por su propia ideología a veces, ve esto con mayor dificultad que el varón”.

Los análisis realizados por Bourque & Warren (1976) sobre once comunidades de la sierra sur y central del Perú, así como la investigación de De la Cadena (1992) en Chitapampa, una comunidad en el Cuzco, coinciden en develar las brechas y diferencias sociales, económicas e incluso inter-étnicas en una comunidad y al interior de una misma familia, pues la asimilación de normas mestizas –la educación, el bilingüismo, la ropa y la urbanización– “desindigenizan” a un sector de la comunidad, elevando su posición por sobre otros, que no por casualidad son mujeres. La diferenciación de género se amalgama en la estratificación étnica, pudiendo ésta ser percibida como importante fuente de subordinación en la pareja. Las mujeres están recluidas dentro de la comunidad, no cambian a la ropa occidental como los varones, ni asimilan elementos culturales “urbanos” como el idioma español o la educación que elevan el status de quien los detenta. En 1987, en la comunidad de Chitapampa, una “clasificación étnica local” entre la población adulta, construida por informantes de la misma comunidad, arrojó que el 74% de las mujeres eran consideradas indias, mientras que sólo el 26% de los varones estuvieron en esa clasificación. Como concluye De la Cadena, *las mujeres son más indias* (De la Cadena, 1992: 29; 41-42).

La diferenciación marcada entre quienes son consideradas indias y los mestizos dentro de una misma comunidad indígena, e incluso en una misma relación conyugal, se articula al requerimiento de los diversos movimientos indígenas, y de algunos de sus voceros intelectuales, como un emblema de la resistencia indígena andina al urbano, nacional y mestizo Estado-Nación, asegura Sarah Radcliffe en un importante ensayo (1998). En opinión de esta autora, la cultura política de los Andes emerge de relaciones de poder entre los géneros en las cuales la femineidad está más estrechamente ligada a la autenticidad cultural desde la cual el movimiento indígena puede hablar a la comunidad nacional. Desde la perspectiva de las comunidades indígenas, la transformación de las mujeres en sujetos mestizos es un proceso más ambiguo y amenazante que el de los hombres. En el Ecuador, mientras que los hombres de las alturas andinas pueden adoptar marcadores culturales como *blue jeans* o pelo corto sin amenazar su identidad indígena, las mujeres no pueden apartarse de las demarcadas categorías de lo “Indio” y lo “blanco”, pues estarían trastornando las relaciones de género, siendo acusadas de un comportamiento sexual no conformista (Radcliffe, 1998:10). En coincidencia, una antropóloga feminista resumió su desconcierto cuando en su trabajo de campo en los Andes encuentra la reiterada versión de los operadores de

proyectos rurales sobre las indígenas: "Hay, en el discurso de la cultura andina, muchos años de utilización de identidades andinas femeninas por parte de los varones. Cargan en ellas todo lo que es tradición, lo glorioso del pasado, el encierro en lo propio, la valoración de lo propio, la pureza de lo propio. Yo creo que las mujeres están bien cansadas de escuchar este tipo de cosas y están ansiosas por la búsqueda de autonomía e individuación. Y no que los varones, los dirigentes sobre todo, hablen por ellas, condenándolas a usar pollera, a no postular a una carrera, y a tantas otras cosas que los varones están reclamando para ellos: la libertad para ser y hacer todo lo que quieran, pero para las mujeres, sólo ser y hacer lo que viene por tradición y supuestamente, por cultura".

Por lo anterior, pareciera en efecto que los líderes de los movimientos indígenas esgrimen su pertenencia étnica para abrirse un espacio en los escenarios públicos nacionales, de los cuales fueron excluidos justamente por ser indios. Es a partir de la humillante marginación que los devaluó en la vida social y política de los países de la sub-región andina, como la identidad indígena se convierte en un instrumento de presión y negociación. Las fronteras del territorio simbólico desde el cual reclaman dignidad, respeto e integración deben estar nitidamente demarcadas, pues el vigor de su sustento cultural surtirá de sentido su accionar político. Esta no suele ser una tarea conjunta, pues son principalmente mujeres quienes estarían alimentando las calderas.

Todo lo ajeno se desvanece en el aire

"Hay una equivocación cuando se pretenden trasladar muchas de las premisas del Occidente a condiciones concretas de nuestro país. La realidad está mostrando siempre que estas cosas rebotan".

Director de una ONG en Cuzco, abril de 2000

Si aceptamos como reales las situaciones de un virtual enclaustramiento de la población femenina en áreas rurales cuzqueñas que han sido investigadas o simplemente observadas por las técnicas de campo de instituciones de desarrollo, de ellas se derivaría también una limitación de los "portafolios culturales" disponibles para las mujeres campesinas. Estos se adquieren en el curso de la vida cuando las personas se mueven de un contexto estructural a otro, acumulando nuevas prácticas y conocimientos que les permiten habilidades para manejar su comportamiento en diversos escenarios, comportamientos a su vez enriquecidos con la comunicación e interacción con otros (Wolf, 1996: 96). Esta densidad de las vivencias cotidianas, producto de las migraciones reales o simbólicas, los tránsitos entre escenarios, y la capacidad por tanto de elegir entre una pluralidad de identidades, en mi opinión, le es negada a las campesinas andinas.

De otro lado, en la representación social de ellas como indígenas se desdibujan también las jerarquías y asimetrías de poder con los varones. Así, pese a las evidencias acumuladas que erosionan las visiones idealizadas sobre la mujer y la pareja andina, y la insostenibilidad de congelar lo andino como un conjunto uni-

forme y fijo de costumbres y vivencias, una lectura respecto de la mujer emerge imperturbable, como lo fraseó el directivo de una ONG cuzqueña: “Uno de los elementos que no está estudiado es cómo la mujer está más identificada con lo que es la cultura tradicional. Al varón se le ve en una situación de tránsito, a veces cabalgando entre dos mundos, incorpora muchos elementos de la baja cultura de la ciudad, por su vinculación con el mundo andino se avergüenza, es más temeroso de expresar lo que realmente siente, oculta su cultura. La mujer es mucho más transparente y la veo más identificada con lo que son sus propios valores”.

Uno de los argumentos que parece estar en la base de esta esencialización de la campesina andina como “india” es, desde el lado de los protagonistas directos, el temor a una pérdida de control sobre sus mujeres, necesario para mantener fijos los eslabones de la cadena de reproducción material pero también simbólica de la comunidad. Algunas promotoras de campo entrevistadas enriquecieron esta percepción con el recuento de ciertas resistencias que han encontrado en los varones y autoridades comunales para dirigir acciones de capacitación hacia las mujeres campesinas. En dos casos, la ONG ha sido rechazada por la comunidad, como recuerda una funcionaria: “Ha habido comunidades donde nos han botado con palo, porque según ellos, estábamos dividiendo a las familias. El hecho que a la mujer se le capacite y que como consecuencia de esto, al interior de la comunidad o de su familia, reclame algunas cosas o diga “No debes pegarme porque hay estas leyes”, eso, para las gentes de la comunidad, significaba rebeldía”. Con el título de “Feminismo y Desestructuración Familiar”, el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), una organización indígena formada en Bolivia en 1980, difundió en su revista “Pueblo Indio” (Nº 1, septiembre-octubre 1981) apreciaciones sobre el problema de la mujer en semejante perspectiva: “Feminismo y desestructuración familiar son fenómenos crecientes de la sociedad moderna [...] hasta la actualidad se han hecho muchos planteamientos sobre el problema de la mujer. Al parecer todas estas posiciones apuntan: 1º “contra el sistema creado y sostenido por el hombre” y la necesidad de transformarlo; 2º “luchar contra las posiciones de privilegio del hombre” en éste o cualquier sistema. En general todos estos planteamientos llevan grandes conflictos y problemas que tienen como raíz la IDENTIDAD FEMENINA en el occidente capitalista y que apuntan a una mayor desestructuración orgánica de la sociedad y de sus células fundamentales: LAS FAMILIAS, dado que la mayoría de mujeres que asumen estas posiciones señalan a su compañero como responsable de toda esta situación y del ejercicio del sistema de opresión y explotación a través de él. Es necesario destacar la peligrosidad desintegradora de los planteamientos políticos que derivan del razonamiento vulgar que motiva hoy a muchas “feministas”” (citado en Wilson, 1988: 87).

La mujer andina, soporte sólido aunque invisible de la supervivencia familiar y comunal, no existe en tanto persona sino como una pieza que encaja en el colectivo comunal. Los contornos de su figura se perfilan mientras integra una familia, redes sociales y de parentesco que sugieren una entrega hacia otros y, podríamos agregar, hacia el poder que otros ejercen sobre ella. En esa dirección, el feminismo y las propuestas de desarrollo que integran las relaciones de género⁵ en su accionar estarían partiendo de una visión liberal del individuo como sujeto de derechos que sería un contrasentido en la cultura andina, y a la postre, un irrespeto a costumbres ancestrales y a la sobrevivencia misma del mundo andino. La

reacción en contra del feminismo y los enfoques de Género en el Desarrollo, como asegura con acierto Pozo (1997), se expresa en el neoandinismo como una defensa de la familia –en realidad de la comunidad en su conjunto– y una negación de la mujer como individuo, pues para esa corriente “[...] el imperialismo ha optado por el enfoque de género en el desarrollo con el propósito específico de lesionar a la familia y a la mujer en nuestros países, porque ellas son el núcleo fundamental de la regeneración de las culturas originarias del mundo y de su gran diversidad” (Grillo, citado por Pozo, 1997: 127).

Una suspicaz protección de las mujeres andinas como un recurso para evitar impurezas y contaminaciones en la cultura se ha mantenido latente como un discurso entre los intelectuales y activistas neoindigenistas de las últimas décadas del siglo XX en lo que se refiere a dos amenazas externas que habrían reemplazado al conquistador español: la propuesta de Mujeres en el Desarrollo (Women in Development), WID, y el feminismo. Frente a ambas “importaciones culturales” se yerguen las posiciones que, tributarias de una cierta visión autárquica del mundo andino-campesino, defienden sus valores tradicionales ante los embates del mundo occidental y de sus (pre)juicios. El enfoque WID se popularizó en la década de 1970 desde las agencias de Cooperación Internacional, a partir de la comprobación que los esfuerzos de tecnificación e industrialización en el llamado Tercer Mundo, que acompañaban los procesos de lo que en ese entonces se consideraba “desarrollo”, estaban relegando a las mujeres, empeorando su condición económica y arrinconándolas en las estructuras sociales tradicionales, las mismas que reforzaban su minusvalía.

Desde el marco WID se desplegaron un sinnúmero de estrategias hacia la mujer, dirigidas fundamentalmente a elevar su capacidad productiva y visibilizar su aporte social y económico. Existía la visión, y aún se mantiene, de que la situación de la mujer estaba determinada por la pobreza y que, al ejecutar programas para paliarla, se estaría indirectamente solucionando su postrada ubicación en la sociedad (Jackson, 1998: 43). En los años posteriores, al registrarse la escasa sostenibilidad de las acciones emprendidas a favor de las mujeres y con la difusión del concepto de género en el análisis de las relaciones entre los sexos, los criterios del WID fueron lentamente reemplazados por la perspectiva de “Género en el Desarrollo”, en un intento no sólo de mejorar las condiciones económicas de la población femenina de los países del Sur, sino también de modificar su posición respecto de los varones de su comunidad. Las mujeres habían estado compitiendo por los recursos del desarrollo con una mano atada detrás de la espalda y, en el largo plazo, podía ser más eficiente liberar sus manos que seguir distribuyendo recursos sin tocar esa desventaja inicial (Kabeer, 1994: 291).

Como lo sugieren algunas de las contribuciones del libro “Feminism, Postmodernism, Development” editado en 1995 por Marianne Marchand y Jane Parpart, desde el feminismo postmoderno se han viviseccionado las líneas de políticas del enfoque Mujer y Desarrollo, las cuales en opinión de algunas autoras estarían alentando prácticas que ignoran las diferencias, el conocimiento indígena y el saber local. Para varias de las colaboradoras que escriben sus aportes en ese volumen, la imagen de la mujer pobre y vulnerable del Tercer Mundo refuerza y mantiene el discurso de la modernidad que es esencial pa-

ra la hegemonía y las concepciones sobre el desarrollo del Norte. Existiría por tanto una intromisión de estándares occidentales en las vidas cotidianas de las mujeres del Tercer Mundo.

La responsabilidad de esta distorsión occidentalizante no reposaría sólo en las funcionarias del Norte y sus agencias de cooperación, sino incluso en las especialistas del Tercer Mundo, que han sido entrenadas en dichas concepciones (Parpart & Marchand, 1995:8). En opinión concordante, Chandra Talpade Mohanty hace extensiva su crítica a los feminismos “occidentales” hegemónicos a las académicas africanas o asiáticas de clase media urbana que “producen conocimiento sobre sus hermanas campesinas u obreras y que asumen que su propia cultura de clase media es la norma”. Estas académicas del Tercer Mundo no se diferenciarían de las del Norte en su equivocada, homogeneizada (y colonizada) construcción discursiva de las mujeres del Tercer Mundo (Talpade Mohanty, 1999: 29).

Algunas de las críticas a las posiciones del feminismo postmoderno se centran en el movimiento pendular que éste realiza: al rechazar la generalización de una visión universalizada de discriminación hacia la mujer se mueve hacia la práctica negación de las características compartidas en el sistema sexo/género. Su relativismo puede llegar a ser políticamente paralizante (Udayagiri, 1995; Baden & Goetz, 1998: 33). Sin embargo, como lo recuerda María Nzomo para el caso de Kenya, es posible la unidad dentro de la diferencia, y para la acción política de las mujeres, la existencia de instrumentos internacionales con fuerza vinculante a los Estados firmantes, como la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, es un referente universal susceptible de ser apropiado por el movimiento de mujeres a nivel nacional y regional (Nzomo, 1995:134).

En realidad, estamos ante un reemplazo generalizado de voces: somos muchos los traductores de las mujeres del Ande superponiendo nuestras representaciones sobre sus intereses. Algunas veces se ha planteado que la anuencia de las campesinas andinas con los patrones sociales que cercan su subordinación manifiestan su aceptación y su condición de depositarias de los valores y cultura tradicionales. Ante esto, podría ser interesante recordar, con Amartya Sen, que la falta de atención a los problemas personales de parte de quienes sufren desventajas, ligada a las divisiones intra-familiares de desigualdad, ayuda a sostener desigualdades tradicionales, pues el que está abajo llega a aceptar la legitimidad de un orden desigual y se convierte en un cómplice implícito. En esa perspectiva, puede ser un serio error si se considera la ausencia de protesta y de cuestionamiento como una ausencia de desigualdad (Sen, 1990: 126).

(Coda) El género: agréguese y agite ⁶

En las páginas anteriores no se ha pretendido insinuar que la complejidad de las relaciones sociales de género en las comunidades andinas se simplificaría con la expansión del bilingüismo, la ropa “occidentalizada” y la educación, sino sólo subrayar que dichas constataciones sugieren una de las tantas formas en

que las jerarquías sociales se manifiestan en una fusión marcada por factores étnicos y de género, tornando más compacta su trama y más difusas sus manifestaciones. En esta oposición binaria entre lo occidental y lo andino conquie muchas veces se pretende enmarcar el trabajo de promoción al desarrollo en zonas rurales, éste se resignifica si se trata de hombres de una comunidad campesina o de las acciones que, en abstracto, pretenden mejorar las condiciones de vida del campesinado. Estas suelen tener en los varones de la comunidad a los destinatarios de actividades que intentan fortalecer sus términos de intercambio ante la penetración del mercado, de mejorar su acceso al crédito o de aumentar la productividad de sus tierras con tecnologías “importadas”. Una serie de tareas en las que están empeñadas las ONGs en zonas rurales del Cuzco impulsan una movilidad masculina –hacia fuera de la comunidad y hacia arriba, dentro de ella– sin que en este caso se escuchen las voces de quienes reclaman cautela frente a la introducción de patrones culturales occidentales y externos, como cuando se trata de las mujeres.

En Cuzco, y posiblemente en otras organizaciones no gubernamentales que dirigen sus acciones al campesinado⁷ en otros departamentos del país, coexisten dos visiones sobre lo que significa trabajar por el desarrollo rural. El directivo de una ONG aseguró que: “Una de las peculiaridades del desarrollo es buscar el cambio, pues se parte del reconocimiento que hay una sociedad que requiere cambiar. Sin embargo, hay una cantidad de valoraciones sobre este cambio; las percepciones y la visión del campesino no necesariamente van por esa misma ruta [...] mientras que las organizaciones que hacen la promoción al desarrollo están funcionando en términos racionales, la vida campesina va yendo por sus propias pulsaciones, por sus propias emotividades y por sus propias realidades”. La opinión, sin aludirlo claramente, implica una desautorización de los contenidos de muchas de las acciones dirigidas al campesinado y que pueden entenderse como “modernizadoras”. No hay posibilidad de encuentro, mucho menos de fusión de estas dos distintas aproximaciones: las racionalidades de un lado, las sensibilidades del otro. Los campesinos del Ande no funcionarían en términos racionales. En contraste, el director de otra ONG, aunque reconoce que la lectura de la realidad del campesinado cuzqueño puede ser distinta a la suya, sostiene que la misma “está sumamente influida por las dinámicas que esa cultura tiene a través de sus relaciones con el mercado, de su articulación a centros urbanos, de su llegada a los medios de comunicación; y es un proceso vivo, permanente, de cambio de esas formas de ver las cosas. En muchos casos he advertido la tentación de una lógica por la cual acá hay una identidad cultural que las ONGs deberíamos ayudar a proteger o a preservar, respecto a estos contaminantes, que se llaman “modernidad”. Yo creo que los primeros que lo van a resentir son los propios campesinos. Los campesinos quieren insertarse al mercado, los campesinos quieren tener televisión, los campesinos quieren tener radio, los campesinos quieren tener los beneficios de la ciudad”.

Sin embargo, pese a las divergencias que uno puede advertir acerca del significado y el contenido del “desarrollo”, existe una coincidencia en las organizaciones no gubernamentales acerca de que “el género es una perspectiva

transversal a todas nuestras actividades”. El *mainstreaming*—como se conoce a la transversalidad del enfoque— ha sido un tema importante de debate en los círculos de desarrollo en la década de 1990, e implica un impulso alrededor de procedimientos sistemáticos y mecanismos dentro de las organizaciones, para tomar en cuenta las relaciones sociales de género a todos los niveles de diseño e implementación de los programas. Pero, en contraste con el enunciado, en la práctica podría llegar a ser un reduccionismo por el cual género es igual a hombres y mujeres. El concepto de género, al ser operativizado e institucionalizado, puede minimizar su carácter político: se convierte en un descriptor y no en una herramienta para analizar las relaciones de poder (Baden & Goetz, 1998:20-25). Estas evaluaciones sobre la aplicación del concepto en la práctica del desarrollo parecen ser avaladas por la reflexión de un profesional de una organización privada en el Cuzco: “Ha sido muy difícil entender la palabra género, creo que está referido tanto a la mujer como al varón, lo femenino y lo masculino. Muchas veces al encontrar en los escritos “enfoque de género”, uno piensa ¿qué es esto?. Porque en los trabajos de promoción del sector agrario, se buscaba el desarrollo de la familia campesina en forma integral. Fue bastante difícil entender qué es lo que pretende con este enfoque de género. Ahora por lo menos manejo que está referido al cambio de actitud en todos los miembros de la familia, de la comunidad, en relación a lo que es la mujer, pero sin alejarse de lo central, en este caso para mí, del núcleo de las comunidades que viene a ser la familia”.

Para algunas observadoras, la transversalidad del enfoque de género se reduce a una operación mecánica para insertar una terminología de moda, totalmente divorciada de la necesaria construcción de las propuestas adecuadas para cada contexto (Calla, 1999). Esta incursión en dimensiones imprevistas en las acciones de desarrollo, como era enfrentar una condicionalidad en la donaciones de algunas agencias de cooperación para trabajar contra las desigualdad entre hombres y mujeres, amparó una suerte de coartada en algunas ONGs, como sucedió en una organización no gubernamental en Cuzco: “Durante mucho tiempo, la palabra género fue un “gorro” que se puso a lo que ya hacíamos, que era el trabajo con mujeres. A eso le pusimos el gorro ‘género’, y en el discurso le agregábamos algo de lo que hay en la literatura sobre el tema”. Argumentación que podría ser confirmada con la opinión recogida de un técnico de campo: “Nosotros tratamos en todo nuestro trabajo, en los proyectos que formulamos, darles enfoque de género. Muchas veces, cuando analizamos, decimos: ¿Y en qué consiste ese enfoque de género? No es tan fácil. A veces es resaltar que la mujer también participa en los proyectos, pero la mujer siempre participa. Entonces, como no hay claridad en esa búsqueda de un tema como el género, es que a veces lo enunciamos solamente en el papel”.

El “Género” —al igual que el “Medio Ambiente”— se ha convertido en un eje temático que numerosas agencias de cooperación no gubernamentales proponen para sus contrapartes en Asia, África y América Latina. Dichas agencias consideran que es insuficiente buscar la “integración” de la mujer a la sociedad resaltando su contribución; de lo que se trataría es de eliminar las desiguales relaciones de poder entre hombres y mujeres⁸. Una particular atención a estos as-

pectos comienza a ser enfatizada como un requisito para la aprobación de la solicitud de donaciones y, con variaciones, algunas agencias ofrecen soportes adicionales a la planta de personal de las organizaciones no gubernamentales para fortalecer sus conocimientos y acción. No obstante, aunque se han realizado encomiables tareas de convencimiento hacia los profesionales de las instituciones mediante cursillos, talleres e intercambio de experiencias, para muchos hombres y mujeres, promotores y directivos, el contenido de la palabra género puede ser críptico, incómodo y, en la vida personal, hasta contradictorio, como lo elaboró el directivo de una ONG cuzqueña: “Hay un problema en el equipo y la cultura institucional. Acá todo el mundo te va a decir: “Sí, claro la mujer, nosotros estamos preocupados”. Pero la visión que tiene la gente del equipo institucional, a nivel de promoción y de directivos, es que el enfoque de género y de la relación varón-mujer, es todavía una frase, más que un mecanismo interiorizado. Hay una vertiente que es mayoritaria en la institución, que es gente de núcleos familiares rurales, y ves marcadas sus actitudes, como por ejemplo en las reuniones familiares, las mujeres en un sitio, los hombres en otro; las mujeres sirviendo la comida, los hombres tomando la cerveza. Esta gente participa en espacios de discusión sobre el enfoque de género, pero en su dinámica cotidiana hay roles muy definidos del hombre y la mujer. Y ese es un problema, porque significa que pueden hacerse esfuerzos en incorporar en los proyectos el tema de la mujer, fortalecer su rol y sus capacidades, pero en realidad, en su mente, en su forma de ver la vida, la mujer tiene un rol, y ése es el de cuidar a los hijos, a la familia, etc. Son patrones culturales muy difíciles de cambiar”.

Una rápida revisión de los planes institucionales de las organizaciones de desarrollo cuyo personal fue entrevistado sugiere que, en efecto, en el discurso se ha superado la neutralidad de los programas: se enuncian las características de postración de las campesinas, su nula o baja escolaridad, sus problemas de salud y su contribución a la producción. Pero en casi todos los casos, esas proposiciones se cristalizan en líneas de actividad dirigidas a la mujer a una escala “femenina”, como crianza de animales menores y huertos “familiares”. Como ya se ha argumentado con numerosas experiencias prácticas, una mayor sensibilidad acerca de la desequilibrada relación de acceso a recursos y de poder entre hombres y mujeres no puede paliarse sólo con lecturas adecuadas e impecables planes de trabajo “con el enfoque de género”. El tema apela a la vida personal y cotidiana, a la socialización y a los (pre)conceptos de las personas de carne y hueso que se involucran en la promoción del desarrollo. La confesión de un profesional de una ONG en el Cuzco grafica esta afirmación, a propósito de las dificultades de su institución en su zona de trabajo, para realizar acciones de promoción de la mujer: “Obviamente, tenemos algunos tropiezos en la comunidad, es una actitud humana. Y también en nosotros mismos. Muchas veces, en la conversación de patio que hacemos, decimos “Pero si yo, en mi casa, no hago estas cosas ¿Cómo voy al campo con otra idea?””.

Estas líneas han intentado dar respuesta a las dificultades identificadas para trasladar a los operadores de proyectos de zonas rurales andinas, tanto la política institucional de las agencias de cooperación referidas a lo que comúnmente se conoce como “perspectiva de género” en los programas de desarrollo,

como a sus resistencias para incorporar en su práctica los avances sociales y normativos tanto nacionales como internacionales respecto de la situación de las mujeres. Diversos organismos de cooperación no gubernamentales, fundamental aunque no exclusivamente holandeses y alemanes, iniciaron desde la década pasada un proceso de “convencimiento” a sus contrapartes de América Latina para que tomen en cuenta a la población femenina en sus actividades de promoción. Este proceso no ha sido fácil. Mientras algunas agencias de cooperación han condicionado su apoyo a ciertas ONGs en tanto no abandonen su posición de ser “neutrales” a la perspectiva de género, otros organismos financieros han optado por el largo camino de la persuasión negociada, contribuyendo con asesorías especializadas, cursos de capacitación y otros para los funcionarios y las funcionarias de las ONGs (Barrig, 1994: 78). En algunos casos las organizaciones no gubernamentales pueden resistirse a esta influencia directa de las agencias donantes, pero su dependencia de los recursos externos podría ser una buena razón para un cambio de actitud, aunque sea en el papel.

Notas

1 En este caso estaríamos ante la presencia de organizaciones que “discrepan” pero aceptan la propuesta de las agencias de cooperación, por conveniencia o sobrevivencia económica, incorporando en su discurso, pero no en la práctica, la “perspectiva de género” (Ruiz Bravo, 1994).

2 Glosado en “Panorama Cultural del Perú”, informe de consultoría para la Agencia de Cooperación HIVOS, Mirko Lauer, Lima, agosto 2000. Ms.

3 En otro país con alta concentración indígena como Guatemala, la Consulta Popular de 1999 que, entre otras cosas, hubiera podido ratificar el multiculturalismo del país, recibió entre la población indígena un No de respuesta, pues se supone que la población maya ve con aprehensión propuestas de reivindicación cultural pues las interpreta como expresiones de mayor marginación y aislamiento (Moya & Lux de Cojtí, 1999: 55).

4 Por el contrario, aunque mi percepción sea “impresionista”, en los modernos y exclusivos centros comerciales de Lima no es infrecuente encontrar migrantes de poblados andinos o hijos de ellos, a veces familias enteras paseando (aunque no comprando) por sus galerías, en contraste con la virtual ausencia de éstos en los locales comerciales de barrios residenciales de Quito y La Paz.

5 Cuando nos referimos al *género* aludimos a una categoría analítica sobre las diferencias históricas y culturales asignadas a hombres y mujeres. La producción de formas culturalmente apropiadas de comportamiento masculino y femenino es una función central de la autoridad social y está mediada por complejas interacciones de un amplio abanico de instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas (Conway et al, 1991).

6 Frase prestada de la economista británica Caroline Moser.

7 Se calcula que cerca de un 28% de la población total del país, de unos 25 millones de habitantes, es “población rural”.

8 Del folleto: “Más poder, menos pobreza”. Política de NOVIB con respecto a género y desarrollo hasta el año 2000. La Haya, octubre 1997.

Barrig, Maruja. Y final (¿Es posible concluir?). Y cómo evitar la culpa: los arreglos familiares. En publicación: El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena. Maruja Barrig. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Colección Becas CLACSO-ASDI. 2001. ISBN: 950-9231-67-3.
Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/barrig/final.pdf>
Fuente de la información: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe - CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Y final

(¿Es posible concluir?)

Aproximarme al (no) discurso de las feministas urbanas sobre las mujeres indígenas terminó siendo, sin proponérmelo, un pretexto para un recorrido algo sinuoso e incompleto por las representaciones sociales sobre los indios. Las élites criollas de la colonia y los grupos de sectores altos de la república, a lo largo del tiempo, han echado mano a un abanico de argumentos más para justificar su miseria y exclusión que para explicar la situación de los indígenas: las constantes alusiones a la “Vida Nacional” en folletos y alegatos de inicios del siglo XX expresan las preocupaciones de un reducido grupo de blancos, ilustrados y urbanos personajes que no saben qué hacer con una masa indígena que vive en “su” país y a la que hay que eliminar o rescatar para el progreso y la civilización.

Las páginas dedicadas al servicio doméstico intentan graficar un ejercicio: una casa que cuenta con mujeres andinas en el servicio es como un pequeño laboratorio del país entero, donde se reproducen simbólicamente la inevitabilidad de compartir cotidianamente un territorio, la extrañeza ante alguien que sin embargo nos es próximo, y la segmentación jerárquica al interior de ese espacio. Si es, en efecto, una suerte de metáfora de las maneras en que grupos medios y altos criollos se relacionan con la población “chola”, anécdotas recientes sobre algunas playas del sur de Lima sugieren una continuidad desalentadora de esta segregación. En ellas, con la tendencia acentuada en los últimos años de privatización del espacio público, largos kilómetros de mar y arena se han convertido en urbanizaciones exclusivas con un conjunto de regulaciones que alcanzan incluso a las empleadas de servicio: el color del uniforme que deben usar, y la prohibición de tomar baños de mar antes de las cinco de la tarde, están entre las reglas.

En la primera parte de este libro intenté conjugar en el servicio doméstico las representaciones sobre los indios con las elaboraciones que las feministas (no) hicieron sobre las indígenas. Para el caso práctico, los esfuerzos feministas por modificar las relaciones con el servicio doméstico han sido inevita-

blemente privados, transacciones bilaterales antes que un aliento efectivo para empalmar los discursos democratizadores con el ejercicio de derechos de las trabajadoras domésticas. Como se mencionó, ellas no han sido objeto sostenido de investigaciones en el Perú, y como grupo laboral, quizá por sus condiciones específicas, tampoco han sido sujetos de políticas o de campañas que movilicen a la opinión pública sobre su situación.

Una cierta auto-inhibición para extender en las zonas rurales andinas el mensaje feminista dejó literalmente el campo libre para que promotores de organizaciones no gubernamentales, presionados por las agencias de cooperación internacional, dedicaran recursos y esfuerzos dirigidos hacia las campesinas de los Andes. Pero si la ajenidad y el desprecio se habían movilizado en las representaciones de los indígenas desde los grupos criollos, en los operadores de proyectos rurales, andinos ellos mismos, la lectura de la realidad era diametralmente diferente. Si para los primeros las descripciones que inferiorizaban a los indígenas eran el trampolín para “empresas civilizadoras”, para los segundos, una reconstrucción casi autárquica del mundo andino mitificaba la resistencia cultural a lo foráneo/occidental y el resguardo de la pureza indígena.

Los trabajadores de las ONGs asentadas en el Cuzco parecen buscar en las comunidades campesinas de altura sus propias fuentes de identidad en un ejercicio no exento de contradicciones. Mestizos ellos mismos, y al igual que las feministas portadores de una misión liberal y modernizadora respecto de la población indígena, su discurso no vacila en sostener la necesidad de “preparar” a los campesinos para enfrentar mejor el mercado, pero es ambiguo cuando juzga la vida cotidiana de hombres y mujeres en la comunidad andina. Es un doble mensaje, entonces: por un lado la integración social y económica; por el otro, la preservación de cápsulas incontaminadas de los usos urbanos y criollos. En ambas situaciones, sin embargo, son otros los que hablan por las mujeres indígenas e interpretan sus necesidades.

Cuál es la conexión entre ambas partes del libro, me han preguntado mis amigos lectores; cuán irreconciliables son estos dos conjuntos de representaciones. Creo que el puente con que he intentado juntar aquello que aparece desgajado es el temor a la contaminación, que es anunciada como una invasión: los indígenas sublevados contra la colonia española a fines del siglo XVIII no son los migrantes andinos que “cholean” la ciudad, pero la desconfianza hacia ellos se ha mantenido, al punto que ni siquiera es posible compartir el ancho mar con las domésticas andinas. En la otra orilla, es contaminante también el feminismo, la teoría de género, el paquete de cambios en las relaciones entre hombres y mujeres que vendrían a alterar aquello que, como la familia, es para algunos la base de la continuidad de una cultura, la andina, ficticiamente homogénea. Ambas perspectivas me desalientan y me dejan sin respuesta.

En un esfuerzo por graficar los niveles de ejercicio efectivo de derechos, el sociólogo Sinesio López construyó lo que denominó “mapas de ciudadanía” que, teniendo en cuenta sus tres dimensiones básicas en el ámbito civil, social

y político, fueron elaborados sobre algunas variables como participación política, abstención electoral, salud, vivienda, educación, etc. En su aplicación encontró que un 30% de peruanos tiene fuertes carencias respecto de los otros, son ciudadanos “de segunda” pues la práctica les niega lo que los derechos les reconocen. La desigualdad es más visible en los distritos rurales y en donde la “brecha étnica” es más alta, esta última construida a partir de los porcentajes que presentan los que hablan castellano y los que hablan sólo algún idioma nativo no oficial. En sus reflexiones sobre los resultados, López concluye que la ciudadanía de los indígenas se ha construido a costa de su identidad. Para lograr niveles altos de “ciudadanía” ellos han tenido que transformarse en cholos, negando su lengua, vestimenta y costumbres, y afirmando otra identidad cultural, generalmente la chola, porque en el Perú la ciudadanía no se ha construido reconociendo las diferencias culturales, sino homogeneizando forzosamente dichas diferencias (López, 1997: 442).

Esta conclusión de López me recordó al maestro Yucra, un platero ayacuchano que treinta años atrás me permitía ir a su casa los fines de semana para trabajar en su taller. Al pasar algunas horas juntos, el maestro tomó confianza y me contaba historias de su pueblo, que la nostalgia recreaba con más fantasía que realidad. Un día terminó una anécdota confesándome que, cuando iba de vacaciones de visita a su pueblo, al llegar el bus a Ticlio –el punto más alto de la carretera de los Andes centrales– él empezaba a hablar en quechua con los demás pasajeros (aunque a su esposa, ayacuchana también, eso le molestaba). Le gustaba hablar en su idioma, me dijo, asunto que en Lima no se lo permitía. Se sentía contento al subir la montaña, y todos los demás pasajeros se “contagiaban” y conversaban en quechua también. Ticlio era como una frontera simbólica que se abría a los migrantes que regresaban, y les devolvía lo que ellos habían sacrificado para progresar en la ciudad. El maestro Yucra había construido una casa modesta en un barrio de clase media, sus hijos mayores eran profesionales, y el último estudiaba en la universidad. Este era un joven desenvuelto, que hablaba de filosofía y de política, y defendía con firmeza sus ideas el par de veces que lo encontré en la casa: recuerdo la expresión de orgullo y admiración del maestro Yucra mirando al hijo cuando conversaba conmigo. El había conquistado Lima y cumplido las expectativas que traía cuando salió de su pueblo ayacuchano. Pero como me comentó Carlos Franco a propósito de esta anécdota, ésta y otras miles de conquistas individuales de los migrantes andinos en la ciudad terminan sellando la victoria del sistema de dominación.

En un país como el Perú, de gentes mezcladas y coloreadas, el prejuicio racial es doblemente absurdo, aunque las brechas sociales existentes permiten que éste encaje en la segmentación de los grupos. Como asegura Mary Louise Pratt, en el siglo XIX los criollos miraban Europa con veneración y trataban de construir sus países con los valores occidentales, aunque los europeos, en sus crónicas de viaje, escribieran sobre ellos como indolentes, improductivos y faltos de hábitos de higiene. No los reconocían como iguales, de la misma manera en que los criollos mismos sentían como extrañas a las clases subalternas de sus naciones, generándose así lo que Carlos Franco denomina para

los tiempos actuales un “racismo en cascada”, o un juego de espejos que devuelven imágenes de extrañeza a quienes miran a los grupos “superiores” para definir su identidad¹. Si ésta fuera la situación, ¿cómo arribar a conclusiones que no podrían eludir aquello que los teóricos y los políticos denominaban “El Problema Nacional”? Esa es una empresa que me sobrepasa.

Nota

¹ Carlos Franco, conversación personal.

Bibliografía

- Abric, Jean Claude 1994 *Pratiques Sociales et Représentation*(Paris: Presses Universitaires de France).
- Aguilar, Luis 1922 *Cuestiones Indígenas*(Cuzco: Tipografía de El Comercio).
- Alayza y Paz Soldán, Francisco 1928 *El Problema del Indio en el Perú. Su civilización e incorporación a la nacionalidad*(Lima: Imprenta Americana, Plaza del Teatro).
- Anderson, Jeanine 1990 "Sistemas de género e identidad de mujeres en culturas marcadas del Perú", en *Revista Peruana de Ciencias Sociales*(Lima: FOMCIEN-CIAS) Vol. 2, N° 1, Enero-Abril.
- Andreas, Carol 1985 *When Women Rebel. The Raise of Popular Feminism in Peru* (West Port Connecticut: Lawrence Hill & Company).
- Andreas, Carol 1990-1991 "Women at War, en Fatal Attraction. Peru's Shining Path", en *NACLA Report on the Americas*(Nueva York) Vol. XXIV, N° 4. Diciembre/Enero.
- Anthias, Floya & Nira Yuval-Davis 1993 *Racialized Boundaries. Race, gender, colour and class and the anti-racist struggle*(Londres: Routledge).
- Apffel-Marglin, Frederique 1995 "Imperialismo Feminista y Desarrollo", en Apffel-Marglin, F. *Bosque Sagrado. Una mirada a Género y Desarrollo*(Lima: PRATEC).
- Aquézolo, Manuel 1976 *La Polémica del Indigenismo*(Lima: Mosca Azul Editores).
- Arruda, Angela 1998 "O Ambiente Natural e seus Habitantes no Imaginário Brasileiro", en Arruda, Angela (org.) *Representando Alteridade*(Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda.).
- Azeredo, Sandra 1989 "Relações entre empregadas e patroas: reflexões sobre o feminismo em países multirraciais", en De Oliveira Costa, Albertina y Cristina Bruschini (org.) *Rebelião e submissão*(São Paulo: Fundação Carlos Chagas).
- Babb, Florence 1999 [1976] "Mujeres y Hombres en Vicos, Perú: Un caso de Desarrollo Desigual", en *Género y Desarrollo II, Materiales de Enseñanza del Diploma de Estudios de Género*(Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica del Perú).
- Baden, Sally & Anne Marie Goetz 1998 "Who Needs [sex] when you can have [gender]? Conflicting discourses on gender at Beijing", en Jackson, Cecilie & Ruth Pearson (eds.) *Feminist Visions of Development. Gender, Analysis and Policy*(Londres: Routledge).
- Barcellos Rezalde, Claudia & Marcia Lima 1998 "Genero e "Raça" no Brasil", ponencia presentada en la *XXI Conferencia de LASA*(Chicago) Setiembre.
- Barrig, Maruja 1994 "El Género en las Instituciones. Una mirada hacia adentro", en Barrig, M. & A. Wehkamp (editoras) *Sin morir en el Intento. Experiencias de Plani-ficación de Género en el Desarrollo*(Lima: NOVIB- Red Entre Mujeres).
- Bayly, Jaime 1994 *No se lo digas a Nadie*(Barcelona: Seix Barral Editores).
- Bayly, Jaime 1998 *Yo Amo a mi Mami* (Lima: Adobe Editores S.A.).
- Bourque, Susan & Warren Kay 1976 "Campesinas y comuneras. Subordinación en la sierra", en Nash, June (ed.) *La mujer en los Andes*(Pittsburg) Estudios Andinos, Vol. 5, N° 1.

- Bourque, Susan & Warren Kay 1981 *Women of the Andes. Patriarchy and Social Change in Two Peruvian Towns* (Michigan: The University of Michigan Press).
- Bourricaud, François 1967 *Cambios en Puno* (México: Instituto Indigenista Interamericano) Ediciones especiales N° 48.
- Bryce, Echenique Alfredo 1984 [1970] *Un Mundo para Julius* (Lima: Mosca Azul Editores & Francisco Campodónico Editor).
- Burga, Manuel 1998 *Nacimiento de una Utopía. Muerte y Resurrección de los Incas* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Calla, Pamela 1999 "Transversalizando Género y Etnicidad en la Educación Boliviana", Ponencia presentada en el *Seminario Internacional Género, Etnicidad y Educación en América Latina* (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba) 23-27 de Agosto.
- Conway, Jill; Susan Bourque & Joan Scott 1991 *Learning about Women. Gender, Politics & Power* (Michigan: The University of Michigan Press).
- Coomaraswamy, Radhita 1997 "Bramar como una Vaca: las mujeres, la etnia y el discurso de los derechos", en Cook, Rebeca (editora) *Derechos Humanos de la Mujer. Perspectivas Nacionales e Internacionales* (Bogotá: Profamilia).
- Chaney, Elsa & Mary García Castro 1993 *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Nueva Sociedad).
- De la Cadena, Marisol 1985 "La Comunera como Productora: trabajo de mujer por trabajo de hombre", en *Revista Allpanchis* (Cuzco) Año XV, Vol. XXI, N° 25.
- De la Cadena, Marisol 1992 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cusco", en *Isis Internacional. Ediciones de las mujeres* (Santiago) N° 16.
- De la Cadena, Marisol 1997 *La decencia y el respeto: raza y etnicidad entre los intelectuales y las mestizas cusqueñas* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos) Documento de Trabajo, N° 86.
- Deere, Carmen Diana 1992 *Familia y Relaciones de Clase. El campesinado y los terratenientes en la sierra norte del Perú, 1900-1980* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Degregori, Carlos Iván 1995 "El estudio del Otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú", en Cotler, Julio (editor) *Perú 1964-1994. Economía, Sociedad y Política* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Degregori, Carlos Iván; Cecilia Blondet & Nicolás Lynch 1986 *Conquistadores del Nuevo Mundo. De Invasores a Ciudadanos en San Martín de Porres* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Denegri, Francesca 2000 *Soy Señora. Testimonio de Irene Jará* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Centro Flora Tristán, El Santo Oficio).
- Douglas, Mary 1991 [1966] *Pureza y Peligro. Un Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú* (Madrid: Siglo XXI Editores).
- Duarte, Isis 1993 "Las Trabajadoras Domésticas Dominicanas: Interrogantes para el Movimiento Feminista", en Chaney, Elsa & Mary García Castro (eds.) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Nueva Sociedad).

- Flores Galindo, Alberto 1987 *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Flores Galindo, Alberto 1992 "Dos Ensayos sobre José María Arguedas", en *Cuadernos de SUR* (Lima) Casa de Estudios del Socialismo.
- Franco, Carlos 1991[a] "Exploraciones en 'Otra Modernidad': de la migración a la plebe urbana", en *La Otra Modernidad Imágenes de la Sociedad Peruana* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación).
- Franco, Carlos 1991[b] "Impresiones del Indigenismo", en *La Otra Modernidad. Imágenes de la Sociedad Peruana* (Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación).
- Fraser, Nancy 1997 "Multiculturalismo, Antiesencialismo y Democracia Radical. Una Genealogía del impasse actual en la teoría feminista", en *Iustitia Interruptus. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (Bogotá: Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores).
- Frisancho, José 1928 *Del Jesuitismo al Indianismo* (Lima: Imprenta CF Southwell).
- Garcilaso de la Vega, Inca 1991 [1607] *Comentarios Reales de los Incas* (Lima: Fondo de Cultura Económica) Dos tomos, Edición de Carlos Aranibar.
- Glave, Luis Miguel 1989 "Mujer Indígena, Trabajo Doméstico y Cambio Social en el Siglo XVII (1684)", en *Trajinantes. Caminos Indígenas en la Sociedad Colonial. Siglos XVI-XVII* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Goldsmith, Mary 1998 "De Sirvientas a Trabajadoras. La cara cambiante del servicio doméstico en la Ciudad de México", en *Revista Debate Feminista* (México) Año 9, Vol. 17, Abril.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe 1980 [1613] Murra, John & Rolena Adorno (edición) *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (México: Siglo XXI Editores-Instituto de Estudios Peruanos).
- Guerrero, Andrés 1994 "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Muratorio, Blanca (ed.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, siglos XIX y XX* (Quito: FLACSO).
- Harris, Olivia 1985 "Complementariedad y Conflicto. Una visión andina del hombre y la mujer", en *Revista Allpanchis* (Cuzco) Año XV, Vol. XXI, N° 25.
- Harvey, Penélope 1989 *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en los pueblos andinos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos) Documento de Trabajo N° 33.
- Henríquez, Narda 1999 *Imaginarios Nacionales, Mestizaje e Identidades de Género. Aproximación comparativa sobre México y Perú* (Lima) Documento de Trabajo de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Isbell, Billie Jean 1976 "La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina", en Nash, June (ed.) *La mujer en los Andes* (Pittsburg) Revista de Estudios Andinos, Vol. 5, N° 1,
- Isbell, Billie Jean 1997 "De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género", en Arnold, Denise (comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes* (La Paz: ILCA-CIASE).

- Jackson, Cecile 1998 "Rescuing Gender from the Poverty Trap", en Jackson, Cecile & Ruth Pearson (eds.) *Feminist Visions of Development. Gender, Analysis and Policy* (Londres: Routledge).
- Jodelet, Denise 1988 [1984] "La Representación Social: fenómenos, concepto y teoría", en Moscovici, Serge (ed.) *Psicología Social* (Barcelona: Ediciones Paidós) II° Tomo.
- Jodelet, Denise 1998 "A Alteridade como Produto e Processo Psicossocial", en Arruda, Angela (org.) *Representando Alteridade* (Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda.).
- Joffe, Hélène 1998 "Degradação, desejo e 'U otro'", en Arruda, Angela (org.) *Representando Alteridade* (Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda.).
- Kabeer, Naila 1994 *Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought* (Londres: Verso).
- Kapsoli, Wilfredo 1980 *El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena (1909-1917)* (Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas).
- Kristal, Efraín 1991 *Una Visión Urbana de los Andes. Génesis y Desarrollo del Indigenismo en el Perú 1848-1930* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Kusnesof, Elizabeth 1993 "Historia del servicio doméstico en la América Latina (1492-1980)", en Chaney, Elsa & Mary García Castro (eds.) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Nueva Sociedad).
- Lapiedra, Aurora 1985 "Roles y Valores de la Mujer Andina", en *Revista Allpanchis* (Cuzco) Año XV, Vol. XXI, N° 25.
- Lauer, Mirko 1997 *Andes imaginarios. Discursos de indigenismo* (Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo-Centro Bartolomé de las Casas).
- Lavalle, Bernard 1999 *Amor y Opresión en los Andes Coloniales* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Particular Ricardo Palma).
- León, Magdalena 1993 "Trabajo Doméstico y servicio doméstico en Colombia", en Chaney, Elsa & Mary García Castro (eds.) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Nueva Sociedad).
- López Albújar, Enrique 1924 *Cuentos Andinos* (Lima: Imprenta LUX).
- López, Sinesio 1997 *Ciudadanos Reales e Imaginarios. Concepciones, Desarrollo y Mapa de la Ciudadanía en el Perú* (Lima: Instituto de Diálogo y Propuestas).
- Mannarelli, María Emma 1999 *Género y Etnicidad en una Sociedad Jerárquica: el caso del Perú* (Lima) Manuscrito.
- Mannarelli, María Emma 2000 *Limpas y Modernas. Género, Higiene y Cultura en la Lima del Novecientos* (Lima: Ediciones Flora Tristán).
- Manrique, Nelson 1999 *La Piel y la Pluma. Escritos sobre literatura, etnicidad y racismo* (Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo-CIDIAG).
- Matto de Turner, Clorinda 1974 [1889] *Aves Sin Nido* (La Habana: Casa de las Américas).

- Méndez, Cecilia 2000 *Incas sí, Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo crio - llo en el Perú*(Lima: Instituto de Estudios Peruanos) Documento de Trabajo N° 56.
- Miller, Laura 1987 "La Mujer Obrera en Lima 1900-1930", en *Lima Obrera 1900-1930* (Lima: Ediciones El Virrey) Tomo II.
- Minnaar, Renne 1998 "Género dentro de un discurso étnico: el ejemplo del hoy movimiento indígena en el Ecuador", en León, Magdalena (comp.) *Ciudadanía y Participación Política. Memoria del Simposio "El abordaje de Género en América Latina y su incidencia en los cambios socio-políticos*(Quito: CEIME).
- Montoya, Rodrigo 1992 *Al Borde del Naufragio (Democracia, Violencia y Problema Étnico en el Perú)*(Lima: Casa de Estudios del Socialismo) Cuadernos de SUR.
- Moreira, Diva & Adalberto Sobrinho Batista 1994 "Casamentos Inter-raciais: O homem Negro e a Rejeição de Mulher Negra", en Oliveira da Costa, Albertina & Tina Amado (orgs.) *Alternativas Escassas. Saúde, sexualidade e reprodução na América Latina* (Sao Paulo: Fundación Carlos Chagas).
- Moya, Ruth & Otilia Lux de Cojtí 1999 "La Mujer Maya de Guatemala: el Futuro de la Memoria", ponencia presentada en el Seminario Internacional *Género, Etnicidad y Educación en América Latina*(Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón) 23-27 de Agosto.
- Nieto, Degregori Luis 1995 "Tres Momentos en la Evolución del Cuzqueñismo", en *Revista Márgenes. Encuentro y Debate*(Lima) Año VIII, N° 13-14, Noviembre.
- Nzomo, María 1995 "Women and Democratization Struggles in Africa: What relevance to pos-modernist discourse?", en Marchand, Marianne & Jane Parpart (eds.) *Feminism, Postmodernism, Development*(Londres: Routledge).
- Oboler, Susana 1996 *El Mundo es Racista y Ajeno. Orgullo y Prejuicio en la sociedad limeña contemporánea*(Lima: Instituto de Estudios Peruanos) Documento de Trabajo N° 74.
- Oliart, Patricia 1991 "'Candadito de Oro fino, llavecita filigrana...' Dominación social y autoestima femenina en las clases populares", en *Revista Márgenes. Encuentro y Debate*(Lima) Año IV, N° 7.
- Oliart, Patricia 1995 "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del Siglo XIX", en Panfili, A. & F. Portocarrero (eds.) *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*(Lima: Universidad del Pacífico).
- Ossio, Juan 1973 "Guamán Poma: Nueva Corónica o Carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías de pensamiento del Mundo Andino", en *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*(Lima: Ignacio Prado Pastor Ediciones).
- Pacari, Nina 1998 "La Mujer Indígena. Reflexiones sobre su Identidad de Género", en León, Magdalena (comp.) *Ciudadanía y Participación Política. Memoria del Simposio "El abordaje de género en América Latina y su incidencia en los cambios socio-políticos"*(Quito: CEIME).
- Parker, David 1995 "Los pobres de la Clase Media: estilo de vida, consumo e identidad en una sociedad tradicional", en Panfili, A. & F. Portocarrero (eds.) *Mundos Interiores: Lima 1850-1950*(Lima: Universidad del Pacífico).
- Parpart, Jane & Marianne Marchand 1995 "Exploding The Canon: An Introduction/Conclusion", en Marchand, Marianne & Jane Parpart (eds.) *Feminism, Postmodernism, Development* (Londres: Routledge).

- Pereira de Melo Hildete 1993 "Feministas y Empleadas Domésticas en Río de Janeiro", en Chaney, Elsa & Mary García Castro (eds.) *Muchacha, cachifa, criada, empleada, empregadinha, sirvienta y... más nada. Trabajadoras del Hogar en América Latina y el Caribe* (Bogotá: Editorial Nueva Sociedad).
- Pinzás, Alicia 1998 *Representaciones Sociales en el Mundo Rural Andino. Relaciones de pareja y jerarquías de género* (Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán) Informe de Investigación (ms.).
- Portocarrero, Gonzalo 1993 "La dominación total", en *Racismo y mestizaje* (Lima: SUR Casa de Estudios del Socialismo).
- Portocarrero, Gonzalo & Patricia Oliart 1989 *El Perú desde la Escuela* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Pozo, María Esther 1997 "Género y Etnia", en Paulson S. & M. Crespo (eds.) *Teorías y Prácticas de Género. Una conversación dialéctica* (La Paz: Embajada Real de los Países Bajos).
- Pratt, Mary Louise 1992 *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge).
- Quintanilla, Lino 1981 *Andahuaylas: La Lucha por la Tierra. Testimonio de un militante* (Lima: Mosca Azul Editores).
- Radcliffe, Sarah 1998 "Indigenous Women and the Nation-State in the Andes", ponencia presentada en el Seminario *Gender, Rights and Justice in Latin America* (University of London) Institute of Latin America Studies, Octubre.
- Rebolledo, Loreto 1995 "Los cambios de 'personalidad' en mujeres mapuche migrantes", en Barrig, Maruja y Narda Henríquez (comp.) *Otras pieles. Género, historia y cultura* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Ribeyro, Julio Ramón 1969 *Crónicas de San Gabriel* (Santiago: Editorial Universitaria).
- Ribeyro, Julio Ramón 1986 [1975] *Prosas Apátridas* (Barcelona: Tusquets Editores).
- Rostworowski, María 1988 [1983] *Estructuras Andinas de Poder. Ideología Religiosa y Política* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Roulet, Florencia 1998 "¿Quiénes son los Pueblos Indígenas? Algunas reflexiones sobre el trasfondo político de un problema de definición", en *Taller, Revista de Sociedad, Cultura y Política* (Buenos Aires: Asociación de Estudios de Cultura y Sociedad) Vol. 3, N° 7, Agosto.
- Rowe, John 1976 "El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII", en Flores Galindo, Alberto (comp.) *Tupac Amaru II-1780. Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares* (Lima: Retablo de Papel Ediciones).
- Ruiz Bravo, Patricia 1994 "¿Imposición o Autonomía? Notas sobre la relación entre ONGs y Agencias de Cooperación a propósito de la perspectiva de género", en *PROPUESTAS. Documentos para el Debate* (Lima: Red Entre Mujeres. Flora Tristán Ediciones) N° 1, Abril.
- Ruiz Bravo, Patricia 1995 "Estudios, prácticas y representaciones de género. Tensiones, desencuentros y esperanzas", en Portocarrero, Gonzalo y Marcel Valcárcel (eds.) *El Perú frente al Siglo XX* (Lima: Universidad Católica del Perú).
- Ruiz Bravo, Patricia et al. 1998 *Prácticas y Representaciones de Género* (Lima: Proyecto REPROSALUD-Movimiento Manuela Ramos) Informe Final de Investigación (ms.).

- Rutté, Alberto 1976 *Simplemente Explotadas. El Mundo de las Empleadas Domésticas de Lima* (Lima: DESCO).
- Sánchez, Martha & Mary Goldsmith 1998 "Raza, Etnia y Género en México", ponencia presentada en la *XXI Conferencia de LASA* (Chicago) Setiembre.
- Scott, Joan 1995 "Multiculturalism and the Politics of Identity", en Rajchman, John (ed.) *The Identity in Question* (Londres: Routledge).
- Sen, Amartya 1990 "Gender and Cooperative Conflicts", en Tinker, Irene (ed.) *Persistent Inequalities. Women and World Development* (Nueva York: Oxford University Press).
- Silverblatt, Irene 1990 *Luna, Sol y Brujas. Género y Clases en los Andes Coloniales* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas).
- Smith, Margo 1971 *Institutionalized servitudes. The female domestic servant in Lima, Peru* (Departamento de Antropología, Universidad de Indiana) Tesis para optar el grado de PHD.
- Spalding, Karen 1974 *De Indio a Campesino* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Stavig, Ward 1996 *Amor y Violencia Sexual. Valores Indígenas en la sociedad colonial* (Lima: University of South Florida-IEP) Colección Mínima 34.
- Stephenson, Marcia 1998 "Hacia un análisis de la relación arquitectónica entre el género femenino y la raza en Bolivia", en *Revista Debate Feminista* (México) Año 9, Vol. 17, Abril.
- Stockes, Susan 1987 "Etnicidad y Clase Social. Los Afro-peruanos de Lima 1900-1930", en *Lima Obrera 1900-1930* (Lima: Ediciones El Virrey) Tomo II.
- Talpade Mohanty, Chandra 1999 [1984] "Con Ojos de Occidente: Saber Feminista y Discursos Coloniales", en *Género y Desarrollo II, Materiales de Enseñanza del Diploma de Estudios de Género* (Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Católica del Perú).
- Udayagiri, Mridula 1995 "Challenging Modernization: Gender and Development, Postmodern Feminism and Activism", en Marcaband, Marianne & Jane Parpart (eds.) *Feminism, Postmodernism Development* (Londres: Routledge).
- Valcárcel, Luis Enrique s/f [1927] *Tempestad en los Andes* (Lima: Populibros Peruanos).
- Valderrama, Ricardo & Carmen Escalante 1979 [1977] *Gregorio Condori Mamani. Autobiografía* (Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas").
- Vargas, Isaías 1948 "Recapitulaciones Psico-sociológicas de mis Apuntes Críticos sobre Asuntos Indígenas", para el *2º Congreso Indigenista Indoamericano* (Cuzco) Folleto sin Casa Editorial.
- Vargas Llosa, Mario 1993 *Lituma en los Andes* (Barcelona: Editorial Planeta).
- Vargas Llosa, Mario 1996 *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Wilson, Fionna 1988 "La Representación del Género en el Pensamiento Indigenista Actual", en *Mujeres Latinoamericanas. Diez Ensayos y Una Historia Colectiva* (Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán).
- Wolf, Eric 1966 "Pathways Toward a Global Anthropology", en Chew, Sing y Robert Denemark (eds.) *The Underdevelopment of Development. Essays in honor of André Gunder Frank* (Londres: Sage Publications).

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios S.R.L.
Santa María del Buen Aire 347,
en el mes de octubre de 2001.
Primera impresión, 600 ejemplares

Impreso en Argentina